A. gr. b. 828-1

<36610523300015 S
<36610523300015
Bayer. Staatsbibliothek

A. gr. b. 828

Vorrede.

Ich übergebe hiermit dem Publikum die Ueberſetzung von den beyden erſten Büchern der Moral des Ariſtoteles, mit Erläuterungen, welche jedem Kapitel angehängt ſind. Den Anfang aber macht eine Abhandlung, in welcher ich zuerſt das Princip des Ariſtoteles, welches er in dieſem Werke zum Grunde legt, und auf die Entwickelung der einzelnen Pflichten anwendet, kurz dargeſtellet und geprüft habe; und in welcher ich ſodann das Moralſyſtem ſeines Lehrers Plato und die Syſteme der Philoſophen, ſeiner Nachfolger, bis auf unſre Zeiten, Kants große Reform in dieſer Wiſſenſchaft mit eingeſchloſſen, durchgegangen bin und zum Theil mit dem Ariſtoteliſchen Principe verglichen habe. Dieſer zwey=

26
B G mit Schild
Ethik d. Aristotele 1

te Theil iſt, für die Beſtimmung dieſer Abhandlung, als Einleitung zum beſſern Verſtändniſſe der Ariſtoteliſchen Moral zu dienen, vielleicht unnöthig, wenigſtens zu ausführlich. Ich habe indeß geglaubt, daß, wenn ich meine Leſer mit den moraliſchen Begriffen und Meinungen der aufgeklärteſten Männer in den verſchiednen Zeitaltern bekannt machte, und ihnen die Mannigfaltigkeit der Anſichten zeigte, unter welchen ſich die von Ariſtoteles behandelten Gegenſtände dem menſchlichen Gemüthe darſtellen, ich die Leſung des alten Philoſophen durch die mannigfaltigen Vergleichungen, zu welchen ich dadurch Anlaß gebe, nützlicher machen würde.

Ich wollte zuerſt dieſe Abhandlung an das Ende des zweyten Buches von Ariſtoteles, als einen Exkurſus zu dieſem Buche ſetzen, weil in dieſem zweyten Buche Ariſtoteles ſelbſt ſein Princip den Leſern zuerſt bekannt macht, und durch Erklärungen und Beyſpiele erläutert. Die Weitläuftigkeit der Abhandlung iſt Urſache, daß ich ihren Platz verändert und ſie der Ueberſetzung vorange-

ſchickt habe. Daraus iſt vielleicht die Unbequemlichkeit entſtanden, daß meine Beurtheilung des Ariſtoteliſchen Princips die Erläuterungen, welche dieſer Philoſoph ſelbſt im zweyten Buche davon giebt, hin und wieder vorausſetzt. Der Leſer wird dieſer Unbequemlichkeit leicht abhelfen können, wenn er die Kapitel des zweyten Buches, welche von dem Princip der Mittelmäßigkeit handeln, früher lieſt, als er dieſe Abhandlung anfängt.

Man hat ſich viel über die Regeln einer guten Ueberſetzung geſtritten. Ich glaube, daß Verſtändlichkeit die erſte Tugend eines Ueberſetzers ſey; daß die Kürze ihr nachſtehen müſſe; und daß die Uebereinſtimmung mit der Manier des Autors nur ein Nebenzweck ſey, der nie vollkommen erfüllt werden kann, und oft höhern Zwecken ſchadet. Ich habe mich gefragt, wie ich wünſchte in zweytauſend Jahren überſetzt zu ſeyn, wenn der thörichte Gedanke mir einkäme, daß bis dahin die Produkte meines Geiſtes ſich erhalten könnten: und

ich habe mir geantwortet, daß, je grösser der Abſtand zwiſchen mir und den alsdann lebenden Menſchen, meiner Sprache und ihrer Sprache ſeyn würde, ich um deſto williger meinem Ueberſetzer die Freyheit lieſſe, mit meinen Ausdrücken alle Veränderungen vorzunehmen, wodurch meine Gedanken ſeinen Zeitgenoſſen deutlicher werden könnten. Wenn er in meine Ideen eingedrungen wäre, und dieſen volle Gerechtigkeit hätte widerfahren laſſen, ſo würde ich ihm gerne erlauben, ſie ſelbſt mit ganz andern Worten auszudrücken.

Meine Ueberſetzung iſt, ich geſtehe es, bisweilen zur Paraphraſe geworden; beſonders wenn ein Denn, Alſo, und andre Conjunktiven dieſer Art eine ſolche Verbindung der Sätze anzeigten, die ſchlechterdings nicht in den wörtlich ausgedrückten Sätzen, aber die ſehr richtig in den Ideen des Ariſtoteles lag. In ſolchen Fällen wollte ich dieſe Ideen ſelbſt dem Deutſchen Leſer darlegen, und dieß konnte ich, ohne von mir eingeſchobne Zuſätze, nach meiner

Meinung, nicht thun. Vielleicht irre ich mich überhaupt, wenn ich dieſe Pflicht oder dieſes Recht dem Ueberſetzer zuſchreibe: vielleicht habe ich mich in Abſicht der einzelnen Stellen geirrt, bey welchen ich ſolche Umſchreibungen für nothwendig hielt. In beyden Fällen bitte ich den gelehrten Leſer um Nachſicht. Der ungelehrte, (ich meine den, welcher nicht Griechiſch verſteht,) wird mir gewiß eher verzeihen, wenn er eine Idee von mir erhält, die er dem Ariſtoteles zuſchreibt; als wenn er überhaupt gar keine deutliche Idee aus einer Stelle herauszubringen weiß.

Diejenigen, welche verlangen, daß der Ueberſetzer ihnen nicht nur den Geiſt ſondern auch die Manier des fremden Autors in ihrer Sprache wiedergeben ſoll, ſcheinen Recht zu haben: weil ſie nur dann erſt einen völligen Erſatz von demjenigen bekommen, was ſie dadurch verlieren, daß ſie den alten Autor in ſeiner Sprache nicht leſen können. Aber ſie wiſſen nicht immer, ob ſie nicht etwas unmögliches fordern. Doch

vieles ſcheint unmöglich — in den Sprachen ſowohl als in andern Sachen, — bis das Genie erſcheint, welches die Kräfte beſitzt, die Schwierigkeiten zu überwinden.

Wir haben jetzt den Anfang eines Meiſterwerks im Fache der Ueberſetzungen, durch die Schlegelſche Verdeutſchung des Shakeſpear erhalten. Worte und Wendungen ſind in derſelben genau beybehalten; der Genius unſrer Sprache iſt nicht verletzt, Verſe ſind in gleichem Sylbenmaße, doch verſtändlich und geiſtreich, übergetragen; die niedrigſten Poſſen haben ihren Charakter als geſchmackloſe Poſſen, und den ihres Urhebers, als eines Originalgeiſtes behalten. Wer ſo überſetzen kann, läuft ohne Zweifel denjenigen das Ziel ab, der, mit Aufopferungen der Eigenheiten des Autors, nur deſſen Ideen mit Deutlichkeit ausdrückt. Ich habe gethan, was ich gekonnt habe; und — weil doch jeder Menſch ſich gerne ſelbſt entſchuldigt: ſo will ich ſagen, daß vielleicht in den Subtilitäten der Schulphiloſophie ſich die eine Sprache weniger nach

der andern beugen läßt, als in den Subtilitäten der Shakeſpearſchen Poſſenreißerey, und ſelbſt als in denen ſeiner erhabnen Muſe.

Ich kehre zu meiner Ueberſetzung und den Erläuterungen über die zwey erſten Bücher derſelben zurück. Außer der Abſicht, den Sinn des Autors klärer zu machen, hatten ſie noch eine zweyte: nähmlich die Vorſtellungen deſſelben zu entwickeln und bisweilen mit Vorſtellungen neuerer Philoſophen zu vergleichen. Dieſe Arbeit wird, auf den Fall, daß ich den folgenden Büchern keine ſolche Erläuterungen mehr beyfügen kann, der Leſer allerdings ſelbſt übernehmen müſſen. Vielleicht aber können ihm dann die Anmerkungen, welche ich zu dieſen beyden Büchern hinzugefügt habe, als Beyſpiele und Leitfäden ſeiner Meditation, auch für die folgenden Bücher, dienen. Man muß bey der Leſung der alten Philoſophen, um ſie ſich nützlich, oder auch nur um ſie angenehm zu machen, immer beyde Abſichten vereinigen: — die Gegenſtände ſelbſt aus ihnen kennen zu lernen, — wozu Ariſtoteles ſehr viele Gelegenheit giebt,

und dann — die Geſchichte des menſchlichen Geiſtes und der Philoſophie zu ſtudiren. Dieß kann nicht beſſer geſchehen, als indem man den Inhalt und den Vortrag des alten Denkers mit den Ideen und der Vorſtellungsart derjenigen unter unſern jeßigen Philoſophen vergleicht, die im übrigen dem Ariſtoteles an Geiſt, Kenntniß und dem Vermögen, Dinge tief zu durchforſchen am ähnlichſten ſind. Die Werke ſolcher Schriftſteller können zum Maßſtabe von dem Grade des Lichts und der Einſichten dienen, welche in jedem Zeitalter geherrſcht haben: ſie können zugleich zeigen, wie weit die Menſchen, in der Geſchicklichkeit, abſtrakte Ideen deutlich auszudrücken, fortgerückt ſind. Sie können endlich ſogar das Eigenthümliche dieſer verſchiednen Jahrhunderte, in Abſicht der Geſetze, der Sitten, und ſelbſt der Moden, in dieſen kleinern Spuren aufdecken, welche von den Geſchichtſchreibern überſehen werden: denn die politiſche und geſellſchaftliche Lage des Schriftſtellers hat einen unſtreitigen Einfluß auf ſeine Werke. — Unterläßt man dieſen vergleichenden

Blick auf die ſpäteren und beſonders auf unſre Zeiten: ſo kann es nicht fehlen, daß viele Stellen und ganze Theile der beſten Schriften eines Ariſtoteles und Plato uns durch die Gemeinheit der Ideen, welche ſie weitläuftig ausführen, und durch die umſtändlichen, oft ſophiſtiſchen Beweiſe, durch welche ſie Sätzen Gewißheit geben wollen, an welchen bey uns kein Menſch zweifelt, oder die alle Welt verwirft, langweilig und zuweilen unerträglich werden.

Diejenigen, welche in dem Werke des Ariſtoteles ein vollſtändiges und zuſammenhängendes Syſtem der Moral, nach den Forderungen unſrer Zeit, oder die, welche ein angenehm geſchriebnes und durch Inhalt und Form allenthalben gleich anziehendes Werk erwarten, werden, ſchon dieſer betrognen Erwartung wegen, ein ungünſtigeres Urtheil über meinen Autor fällen, als der unmittelbare und natürliche Eindruck ſeiner Schrift auf ſie veranlaſſen würde. Diejenigen hingegen, welche die Produkte eines großen philoſophiſchen Genies gerne auch aus ſolchen Zeiten kennen lernen wol-

len, wo der Zuſtand der Wiſſenſchaften im Ganzen noch unvollkommen war, und die ſich leere und ermüdende Spekulationen nicht abhalten laſſen, den folgenden oft ſehr lehrreichen Unterſuchungen ihre Aufmerkſamkeit zu ſchenken; dieſe werden vielleicht ſelbſt ihre Hoffnungen übertroffen und die Leſung meines Ariſtoteles, ſo wie ſie mir erſcheint, — zuweilen äußerſt angenehm finden.

Die Unterſuchung, ob die Nikomachiſchen Bücher von den Sitten ächt und von der Hand des Ariſtoteles ſelbſt ſind, ſcheint mir gänzlich unnütz, und zugleich völlig unausführbar zu ſeyn. Daß des Ariſtoteles Manier zu philoſophiren, ſo weit wir ſie aus den Schriften, welche ihm am gewiſſeſten zugeſchrieben werden, z. B. aus ſeiner Poetik kennen, in unſerer Moral herrſche; daß ſie eines der ſachreichſten, in den Unterſuchungen gründlichſten, in den Reſultaten lehrreichſten, in den Abſchriften am beſten erhaltnen Werke des Ariſtoteles ſey, liegt am Tage, und wird, hoffe ich, den Le-

ſern auch in der Ueberſetzung klar werden. Was brauchen wir weiter? Ob es ein Schüler des Ariſtoteles ſey, der dieſe Belehrungen von ſeinem Meiſter erhalten und uns mitgetheilt habe, oder ob Ariſtoteles unmittelbar die Feder führte, dieß können wir auf keine Weiſe wiſſen, wofern wir nicht gleichzeitige Zeugen haben; woran es uns, ſo viel mir bekannt iſt, *) fehlt: und dieß haben wir nicht nöthig zu wiſſen, um denjenigen Nutzen aus dieſer Lektüre zu ziehn, welchen die Alten gewähren ſollen. Diejenige Kennerſchaft aber, welche bey alten Autoren, wie bey alten Gemählden, Originale von vortrefflichen Kopien unterſcheiden will, traue ich kaum irgend jemanden, am wenigſten mir ſelbſt zu.

Meine Hülfsmittel ſind, außer einer fleißigen und aufmerkſamen Lektüre meines Autors, nur wenige geweſen. Die lateiniſche Ueberſetzung des Dionyſius Lambinus iſt mit Verſtand und mit Kenntniß beyder Sprachen gemacht; und ſeine Anmerkungen ſind nicht immer unentbehrlich oder ſehr

---

*) Mein jetziger Zuſtand hat mir nicht erlaubt, neue litterariſche Forſchungen über dieſen Gegenſtand anzuſtellen; und ich werde alſo Belehrungen und Berichtigungen hierüber von denjenigen, welche durch mehr Hülfsmittel als ich unterſtützt, dieſem hiſtoriſchen Theile der Litteratur ihre Muße ſchenken können, mit Vergnügen annehmen.

wichtig, aber ſie ſind doch belehrend. Ein griechiſcher ungenannter Ausleger aber, den Daniel Heinſius zu Leiden 1607 herausgegeben hat, hat mir am meiſten genutzt, die ſchweren Stellen der Urſchrift zu verſtehen. Dieſer ſpätere Grieche iſt in den Sinn ſeines Autors vollkommen eingedrungen, und er ſtellt ihn mit großer Klarheit dar. Die Lektüre der alten Griechiſchen Philoſophen würde ſehr erleichtert werden, wenn wir viele Griechiſche Commentare, aus den neuern Zeiten, von dieſem Geiſte hätten.

Ob ich gleich nicht weiß, und es in dem gegenwärtigen Augenblicke unwahrſcheinlich iſt, daß ich ſelbſt alle Bücher dieſer Moral des Ariſtoteles herausgeben, und mit ähnlichen Erläuterungen begleiten werde: ſo darf der Leſer doch nicht fürchten, hier bloß das Bruchſtück eines Werks zu empfangen, welches niemahls vollendet werden wird. Die Ueberſetzung, welche doch hier die Hauptſache iſt, liegt völlig fertig: und meine Freunde, ohne deren Hülfe mir auch die Herausgabe dieſes Theiles unmöglich geweſen wäre, werden gewiß, Statt meiner, und beſſer als ich, die Bekanntmachung derſelben beſorgen.

Inhalt
des erſten Theils.

Seite.

Abhandlung über die Principe der Sittenlehre.

I.	Das Ariſtoteliſche Moralp.incip.	1
II.	Das Platoniſche.	31
III.	Das Stoiſche.	54
IV.	Das Epikureiſche.	90
V.	Das Chriſtliche.	120
VI.	Das Puffendorfiſche.	140
VII.	Die Principe einiger andern, beſonders Engliſchen Moraliſten.	
—	Das Princip der Selbſtliebe.	150
—	Das Princip des Wohlwollens.	151
—	Hutcheſon.	153
—	Ferguſon.	157
—	Adam Smith.	160
—	Clarke.	167
—	Wollaſton.	172
VIII.	Leibnitziſch = Wolfiſches Syſtem.	176

Seite.
IX. Kantiſches Syſtem. ⸗ ⸗ ⸗ 183
— 1. theoretiſcher Theil deſſelben. ⸗ 185
— 2. praktiſcher Theil. 219
— a) Sammlung der verſchiedenen Geſichts⸗punkte aus welchen das Kantiſche Mo⸗ralſyſtem anzuſehen iſt. ⸗ ⸗ 221
— b) Kurze Ueberſicht deſſelben. ⸗ ⸗ 294
— c) Das Kantiſche Moralprincip, nach ſei⸗nen Hauptformeln. ⸗ ⸗ ⸗ 314
— d) Beurtheilung deſſelben. ⸗ ⸗ 318

Die Sittenlehre des Ariſtoteles. 395
Erſtes Buch. ⸗ ⸗ ⸗ ⸗ 397
Zweytes Buch. ⸗ ⸗ ⸗ ⸗ 540

Darſtellung

der

verſchiedenen Moralſyſteme

von Ariſtoteles an bis auf Kant.

Meine Abſicht in dieſem Aufſatze iſt, das Princip der Ariſtoteliſchen Moral, deren Ueberſetzung ich meinen Leſern liefere, und zu welcher eigentlich dieſer Aufſatz als ein Excurſus gehört, im Allgemeinen zu beurtheilen. Ich werde zuerſt die Wahrheit des Satzes: **daß die Tugend in der Mitte zwiſchen zwey Extremen liege,** — und die Brauchbarkeit deſſelben zu einem allgemeinen Princip beurtheilen. Ich werde hierauf, um dieſe Beurtheilung auch denjenigen Leſern, welche mehr die Principien der Sittlichkeit überhaupt, als den Ariſtoteles, kennen lernen wollen, intereſſant zu machen, die Unterſuchung einiger der vornehmſten Moralſyſteme, die ſeit der Zeit des Ariſtoteles unter den Philoſophen berühmt geworden ſind, folgen laſſen; an deren Spitze ich aber doch noch das Syſtem ſeines Lehrers Plato ſetzen will, weil Ariſtoteles viele ſeiner Ideen aus dieſem Syſteme ſchöpft, und auf andere kommt, indem er es zu widerlegen ſucht.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

I.

Beurtheilung des Ariſtoteliſchen Princips.

1.

Zuerſt alſo: iſt es wahr, daß das Weſen der Tugend darin zu ſetzen ſey, die Mitte zwiſchen zwey fehlerhaften Extremen zu halten, wovon das eine in einem Uebermaße, das andere in einem zu geringen Grade desjenigen Triebes oder Beſtrebens, welches bey der Handlung zum Grunde liegt, beſtehe?

Dieß iſt augenſcheinlich von allen Pflichten der Mäßigung wahr, welche von der Moral des Menſchen den größten Theil, wenigſtens die Grundlage, ausmachen. Ein Menſch, der ſich vollkommen beherrſchte, und ſeine ſinnlichen Neigungen in ſteter Ordnung hielte, würde wenig Vorſchriften mehr nöthig haben, um klug, gerecht, oder zu gehöriger Zeit tapfer zu handeln. Aber was gehört nun dazu, um ſeine ſinnlichen Triebe zu beherrſchen: oder vielmehr, welches iſt die Regel der Ordnung, wonach die Schranken zu beſtimmen ſind?

Einmahl, dieſe Triebe kommen von der Natur her: und ſie hat dieſelben dem Menſchen nicht umſonſt gegeben. Sie ſind ihm nützlich und nothwendig. Ohne die Liebe zum Vergnügen und den Abſcheu vor dem Schmerz, ohne ſinnliche Liebe und ſinnliche Abneigung, ohne Furcht vor der Gefahr und ohne den Trieb nach Selbſterhaltung, ohne eigennützige und geſellige Neigungen, wäre er nicht einmahl ein lebendiges Weſen, und könnte noch weniger ein vernünftiges ſeyn. Die Vollkommenheit des Menſchen, ſowohl in Anſehung ſeines Charakters überhaupt, als in Anſehung jeder einzelnen Handlung insbeſondere, erfordert durchaus, daß jene Triebe nicht nur vorhanden, ſondern auch in einem gewiſſen Grade vorhanden und wirkſam ſeyn müſſen. So wie der Körper desjenigen Thieres nicht geſund ſeyn kann, in welchem die Neigung zu Speiſe und Trank ſich zu gehöriger Zeit nicht einfindet: ſo kann auch die Seele desjenigen Menſchen nicht geſund ſeyn, welche gar keine oder eine zu geringe Neigung zum Vergnügen und wenig oder gar keinen Widerwillen gegen den Schmerz hätte. Es giebt alſo einen Defect, oder ein fehlerhaftes zu Wenig in Abſicht der ſinnlichen Neigungen.

Zweytens zeigt aber von der andern Seite die gemeinſte Erfahrung, daß die menſchliche Tugend und Glückſeligkeit keinen größern Feind habe, als

die Ausſchweifungen des ſinnlichen Vergnügens, als die Abneigung von jeder zu übernehmenden Mühe oder Unannehmlichkeit, auch wenn dieſelbe unumgänglich nothwendig iſt, um größere Uebel zu vermeiden, oder den Beſitz größerer Güter zu ſichern, als endlich das Uebermaß des Ehrgeitzes und der Geldbegierde, wodurch der Menſch am meiſten mit den Rechten Anderer in Widerſpruch geräth. Schon die Geſundheit und das Leben des Menſchen wird durch nichts ſo ſehr in Gefahr geſetzt, als durch den übermäßigen Genuß von Speiſe und Trank, welcher immer nur ſeinen Grund darin hat, daß der Menſch der ſinnlichen Luſt, welche mit dieſem Genuſſe verbunden iſt, zu ſehr nachhängt und ſeine Begierde darnach nicht in eben die Schranken einſchließt, welche die Natur den Bedürfniſſen ſeines Körpers geſetzt hat. Aber ein noch weit größeres Hinderniß für den Geiſt, ſowohl bey den Bemühungen, welche er auf die Vermehrung ſeiner eignen Vollkommenheit, als bey denen, welche er auf die Ausübung ſeiner Pflichten wenden muß, iſt unmäßige Begierde nach Vergnügen und den Mitteln zu demſelben und Unmäßigkeit im wirklichen Genuſſe, und von der andern Seite unmäßiger Abſcheu vor Beſchwerden und Mühe, und mangelnde Standhaftigkeit mitten unter der einmahl übernommenen Arbeit oder Gefahr. Niemand kann im Rauſche ſinnlicher

Vergnügungen ein kluger und einſichtsvoller Mann werden. Und ſelbſt ohne anhaltende, mühevolle und oft beſchwerliche Arbeiten laſſen ſich weder Kenntniſſe erwerben, noch die Kräfte des Geiſtes üben. Keines Menſchen natürliche Rechtſchaffenheit wird die Probe aushalten, wenn er von einer ungemeſſenen Geldbegierde angetrieben wird, ſein Vermögen durch jedes Mittel zu vermehren, oder wenn ein ungezähmter Ehrgeitz ihn in jedem Mitbewerber um Rang und Macht einen Feind ſehen läßt. Von Tapferkeit kann gar nicht mehr die Rede ſeyn, wo der Abſcheu vor Schmerz und die Furcht vor Verwundung und Tod einmahl in der Seele herrſchend geworden iſt.

Alſo giebt es, in Abſicht der ſinnlichen Triebe und Empfindungen, ein zweytes fehlerhaftes Extrem, — das Uebermaß oder das Zu Viel in denſelben.

Die Tugend der Mäßigung und Selbſtbeherrſchung kann alſo allerdings nicht anders ausgeübt werden, als durch die Erhaltung des Gleichgewichts zwiſchen zwey gleichſam ſtreitenden Parteyen, zwiſchen einer gewiſſen Trägheit und Schläfrigkeit der ſinnlichen Gefühle und Triebe, welche den Menſchen unthätig und den Körper zum Dienſte der Seele, die Sinnlichkeit zum Dienſte der Vernunft weniger brauchbar macht, und zwiſchen einer übermäßigen Heftigkeit eben dieſer Gefühle

und Triebe, welche die Vernunft verdunkelt und ihre Herrſchaft völlig verkennt. Das Princip des Ariſtoteles ſetzt eine Wahrheit feſt, welche ſpätere Philoſophen, die Stoiker, verkannt haben, daß die Tugend keine völlige Unterdrückung der Leidenſchaften fordere, daß es zur Vollkommenheit des Menſchen eben ſo nothwendig ſey, gegen die Reitze der Sinne empfindlich zu ſeyn, an ſchönen Geſtalten und Farben Wohlgefallen zu finden, das Melodiſche in den Tönen, das Sanfte und Schmeichelnde in den Gefühlen, das Schmackhafte in den Speiſen, nicht nur zu bemerken ſondern auch zu begehren, als daß dieſe ſinnlichen Reitze den Menſchen nicht durchaus beherrſchen, und daß er die Vergnügungen des Auges, des Ohrs, des Gaumens, und des ganzen Körpers, überhaupt nicht als ein Ziel anſehe, welches er ohne Aufhören ins Unendliche verfolgen dürfe. Ariſtoteles erkennt an, daß auch der tugendhafte Mann eine inſtinctartige Begierde nach dem Leben, nach Eigenthum und Vergrößerung deſſelben, nach Macht und Rang, d. h. nach der Erhabenheit über andere Menſchen, ſo wie Abneigung und Furcht vor Tod, Armuth und Niedrigkeit haben könne und müſſe: und er giebt mit Recht der Vernunft nur das Amt, dieſe Triebe und ihre Ausbrüche von beiden Seiten in Schranken einzuſchließen und ihnen Ort, Zeit, ſchickliche Gelegenheit, Grad und Dauer ih-

rer Befriedigung anzuweiſen. Dieſe Schranken ſind freylich weder bey dem einen Menſchen ſo, wie bey dem andern, noch in dem einen Falle ſo, wie in dem andern beſtimmt. Der eine Menſch kann ſich ohne Tadel ſinnliche Vergnügungen erlauben, welche ein anderer ſich aus Pflicht abſchlagen muß, ſo wie bey einem geſunden Magen es erlaubt iſt, mehr zu eſſen, als wenn man einen ſchwachen hat. Eben ſo können die Umſtände der Zeit, unſerer Lage, oder der einzelnen Handlung, welche wir eben vorhaben, uns bald eine größere Nachgiebigkeit gegen die ſinnlichen Begierden erlauben, bald eine engere Beſchränkung gebiethen. Ariſtoteles war demnach in Verlegenheit, das Maß, welches die Vernunft den Begierden und Leidenſchaften zu ſetzen hat, mit einem allgemeinen Worte zu bezeichnen. Er fand dazu kein beſſeres, als das der Mitte: weil dieß in der That in allen Fällen und bey allen Menſchen das Gemeinſchaftliche der Mäßigung iſt, daß ſie in keiner Sache zu viel oder zu wenig thut.

Durch dieſen Ausdruck wurde das Princip gewiſſermaßen falſch; denn er deutet auf eine feſte und immer gleiche Beſtimmung, dergleichen es bey der Tugend der Mäßigung nicht giebt: aber es wurde durch dieſen Ausdruck deutlicher, weil die Mitte gewiß auf die Vermeidung zweyer gleich tadelhaften Abwege, welche faſt bey jeder menſchli-

chen Handlung vorkommen, des zu Viel und des zu Wenig, augenſcheinlich hinweiſt. Es iſt nicht immer genau die Mitte zwiſchen Feigheit und Verwegenheit, zwiſchen Lüſternheit und Unempfindlichkeit, in der wir uns zu erhalten haben. Ariſtoteles ſagt dieß in den letzten Kapiteln dieſes Buchs ganz ausdrücklich. Unſere Tapferkeit darf ſich zuweilen der Verwegenheit nähern; und unſere Mäßigung muß zuweilen bis zur völligen Enthaltſamkeit ſich einſchränken. Aber in allen Fällen wird immer von beyden Seiten eine Gränze ſeyn, welche zu überſchreiten, Unſittlichkeit und Thorheit iſt.

2.

Wenn wir aber auch von der Unbeſtimmtheit des Ariſtoteliſchen Princips, oder vielmehr von der falſchen Beſtimmung, welche es in manchen Fällen der Tugend der Mäßigung giebt, abſehen: — iſt dann die Mäßigung die einzige Tugend des Menſchen? und ſind alle übrigen Tugenden eben ſo leicht unter die Idee einer mittlern Entfernung von zwey entgegengeſetzten Abwegen, von einem Zuviel und Zuwenig zu bringen?

Giebt es nicht Vollkommenheiten, die ohne Maß und Ziel verfolgt werden dürfen? und bey welchen kein Zuviel Statt findet? giebt es nicht

Beſtrebungen, welche, wäre es möglich, ins Unendliche fortgeſetzt, untadelhaft, und ſelbſt im höchſten Grade löblich ſeyn würden?

Allerdings giebt es ſolche Beſtrebungen. Es iſt kein Grund vorhanden, warum wir in Erwerbung richtiger Einſichten eine Mäßigung beobachten müßten. Eine ohne Ende fortgehende Erweiterung derſelben iſt vielmehr ein Ziel und die Beſtimmung des Menſchen. Eben ſo wenig hätte Wohlwollen und Güte einer Einſchränkung nöthig, wenn nicht unſre Kräfte und unſre Mittel von ſelbſt unſern Wirkungskreis beengten. Des Muthes, in ſo fern er Stärke des Geiſtes und des Charakters iſt, kann der Menſch nie zu viel haben, und die Verwegenheit iſt nie ein Exceß dieſes Muthes, da ſie vielmehr von einer Schwäche, welche an Verzweiflung gränzt, herrührt.

Wenn mit Recht zu dem Menſchen geſagt wird, daß er nicht zu weiſe, nicht zu gerecht ſeyn ſolle: ſo iſt dieß nicht von dieſen Vollkommenheiten ſelbſt in ihrer Wahrheit und Lauterkeit zu verſtehen. Entweder will der Moraliſt nur den falſchen Anmaßungen ſolcher Menſchen ſteuern, welche ſich, um einiger erworbenen Kenntniſſe oder Verdienſte willen, eine Erhabenheit über das ganze übrige Menſchengeſchlecht zuſchreiben. Er will ihnen ſagen: bildet euch nie ein, den höchſten Gipfel der Weisheit und Güte erſtiegen zu haben.

Oder wenn er von jenen Eigenſchaften ſelbſt redet, ſo will er nur anzeigen, daß, da die Zeit und der Fleiß des Menſchen eingeſchränkt ſind, er auf jede Vollkommenheit nur ſoviel von beyden wenden müſſe, als derſelben, nach Verhältniß ſeiner übrigen zugleich zu verfolgenden Endzwecke, gebühren. Ob er gleich der Einſichten nicht zu viel haben kann, ſo kann er doch unrecht thun, wenn er ſeine Gelehrſamkeit auf Koſten ſeiner Geſundheit vermehrt. Ob er gleich des Wohlwollens nicht zu viel haben kann; ſo kann er doch unrecht thun, wenn er durch ſeine Freygebigkeit ſich in Armuth ſtürzt.

Alle Beſtrebungen nach abſoluter Vollkommenheit alſo dürfen nicht bey einer gewiſſen Mitte ſtehen bleiben, und können alſo auch durch dieſelbe nicht erkläret werden. Außerdem giebt es aber auch noch eine Tugend, welche bloß in Unterlaſſungen beſteht, das iſt die Gerechtigkeit, bey welcher das Princip des Ariſtoteles ſich nicht ſchicklich anbringen läßt. Nicht Unrecht zu thun, niemanden zu beleidigen, iſt etwas ganz abſolutes und einfaches, das nicht zwiſchen zwey Extremen in der Mitte ſchwebt, das gar nicht einmahl ſolche Extreme hat. Bey der ſtrengen Gerechtigkeit läßt ſich kein Zuviel noch Zuwenig denken. Auch hat Ariſtoteles ſeinen ganzen Scharfſinn und ſelbſt manche Sophiſtereyen und Unterſchiebungen neuer Ideen unter alte Worte zu Hülfe nehmen müſſen, um die

Tugend der Gerechtigkeit als ein Mittel zwiſchen zwey Extremen darzuſtellen. Kein Theil ſeines Werkes iſt daher auch dunkler und verwickelter, als der, welcher von der Tugend der Gerechtigkeit handelt.

Das Princip des Ariſtoteles iſt alſo in ſo fern fehlerhaft, als es nicht die ganze Tugendlehre umfaßt.

3.

Aber auch bey der Tugend der Mäßigung ſelbſt, bey welcher es ſeine vornehmſte Anwendung findet: iſt es auch hier ein wirkliches Princip, eine Grundanlage der menſchlichen Natur, aus welcher, als aus einer Quelle, die Pflichten hergeleitet werden können; oder iſt es nicht vielmehr ein bloßer Geſichtspunct, unter welchem ſie ſich, von einer gewiſſen Seite betrachtet, faſſen laſſen?

Allerdings macht es nicht das Weſen der Tugend aus, die Mitte zwiſchen zwey Extremen zu halten. Nicht in der Einſchränkung an ſich liegt die Vollkommenheit. Aber weil die menſchliche Natur eingeſchränkt iſt: ſo iſt es Pflicht und zugleich Vorzug der Vernunft, daß ſie dieſe Schranken kenne, und ſich in den Geſetzen, welche ſie den freyen Handlungen des Menſchen vorſchreibt, nach denſelben richte. Das Weſen der Mäßigung,

inſofern ſie eine Tugend iſt, beſteht eigentlich in der Schicklichkeit und Uebereinſtimmung unſerer Begierden und Handlungen mit drey Sachen: mit der Beſchaffenheit unſerer ſelbſt, als des handelnden Weſens; mit den Endzwecken, welche wir durch unſere Handlungen zu erreichen ſuchen; und endlich mit den, unſere Handlung begleitenden und zu ihrem Endzwecke mitwirkenden, Umſtänden.

In der erſten Rückſicht iſt ſie eine Folge der Selbſtkenntniß, und ihr ſittlicher Werth beruht auf der zur Erlangung dieſer Kenntniß erforderlichen Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt, und auf der zum Widerſtande gegen ausſchweifende Begierden nöthigen Stärke des Geiſtes.

In der zweyten Rückſicht iſt ſie Conſequenz in den Begriffen zwiſchen dem Grade der nöthigen Wirkſamkeit mit der beabſichtigten Wirkung; und zugleich Ueberſicht unſerer geſammten Vollkommenheit überhaupt, und der gehörigen Abwägung des einen Guts gegen das andere.

Erſtlich. Derjenige, welcher einen eingeſchränkten Endzweck ſucht, handelt unvernünftig, wenn er mehr Zeit, Kraft, und überhaupt ein heftigeres Beſtreben darauf wendet, als zur Sache nöthig iſt. Wer eſſen und trinken will, um ſeinen Körper zu nähren, thut Unrecht, wenn er an der Tafel die Gränzen des Hungers und Durſtes überſchreitet. Wer bey der Erwerbung und Ver-

mehrung ſeines Eigenthums nur die Abſicht hat, ſich die Bedürfniſſe des Lebens, und die im geſellſchaftlichen Zuſtande unentbehrlichen Bequemlichkeiten zu ſichern, thut unrecht, wenn er ſeine Habſucht bis auf große Reichthümer erſtreckt, die nur zu einem überflüſſigen und läſtigen Luxus führen.

Zweytens. Derjenige, deſſen Natur mannigfaltige Bedürfniſſe hat; und der ſeine Kräfte und ſeine Zeit zwiſchen mehreren Arbeiten zur Befriedigung jener Bedürfniſſe theilen muß, handelt unſchicklich und iſt mit ſeiner Natur im Widerſpruche, wenn er auf ein einziges unter den vielen Gütern, die ſeine Glückſeligkeit ausmachen, alle ſeine Begierden richtet, und alle ſeine Kräfte an ihm verſchwendet. Der Menſch hat einen Leib, welchen er pflegen, Sinne, welche er auf eine anſtändige Weiſe vergnügen ſoll. Er hat aber auch einen Geiſt, den er mit Kenntniſſen zu nähren und zu bereichern hat; er hat eine ſittliche Natur, welche nur durch Ordnung und Harmonie in ſeinen innern Bewegungen und in ſeinen äußern Handlungen befriediget werden kann. Er iſt endlich Mitglied der menſchlichen Geſellſchaft, die ihm zu ſeiner Glückſeligkeit unentbehrlich iſt, die aber ihm ihren Beytrag dazu, durch ihre Dienſte, nicht anders leiſtet, als wenn er ſie durch Gegendienſte erwiedert. Auch auf ſie muß er einen Theil ſei-

ner Aufmerkſamkeit, ſeiner Neigungen und ſeines Verſtandes wenden.

Wer nun mit Beyſeitſetzung aller andern Endzwecke ſeine Tage bloß dem ſinnlichen Vergnügen widmet; wer ſeinen Verſtand Brache liegen, und ſein Herz von moraliſchen Empfindungen leer läßt, um unabläßig dem Wucher obzuliegen, oder ohne alle Gewiſſensbiſſe die Plane ſeiner Ehrſucht zu verfolgen: der handelt allen ſeinen Endzwecken, einen einzigen ausgenommen, entgegen, und verhindert dadurch die Erreichung des letzten und höchſten, der Glückſeligkeit, die in der Vereinigung aller Endzwecke beſteht. Dieß nun thut der Unmäßige; und um deswillen begeht er ein ſittliches Verbrechen.

Eine dritte Rückſicht, warum die Mäßigung eine Tugend, oder vielmehr eine dritte Urſache, warum die Ausübung derſelben für den Menſchen Pflicht iſt, liegt in der Eingeſchränktheit oder in den beſondern Beſtimmungen der Umſtände, unter welchen er handelt, der Mittel, welche ihm zu Gebothe ſtehn, und der Perſonen, welche ihm Beyſtand leiſten. Die Handlungen des Menſchen gehen nähmlich nie auf das ganze Wohl der menſchlichen Geſellſchaft, noch weniger des Univerſums, er hat nur einen kleinen Theil des Geſchäfts zu bearbeiten, welches, ſo zu ſagen, dem ganzen Menſchengeſchlechte von der Natur aufgetragen worden,

iſt, — die allgemeine Vollkommenheit zu beför-dern. Er ſey Feldherr, Staatsmann, ſelbſt Re-gent, ſo bleibt er doch nur ein einzelnes Rad in der großen Maſchine, durch deren fortgehende Wirkſamkeit die Welt zu ihrem Ziele geführt wird. Er muß alſo ſeine Endzwecke ſo einſchränken, daß ſie die gleichnützlichen Abſichten Anderer nicht ſtöh-ren; er muß die Heftigkeit der Begierde, mit wel-cher er nach ſeinem Ziele ſtrebt, in dem Grade mäßigen, daß dadurch die Beſtrebungen Anderer nicht unterdrückt werden. So wie ſeine Endzwek-ke eingeſchränkt ſind, ſo ſind es auch ſeine Hülfs-mittel. Er muß, als ein vernünftiger Menſch, nicht wollen, was ihm unter ſeinen Umſtänden unmöglich iſt. Er muß kein Unternehmen anfan-gen, zu deſſen Ausführung es ihm an Gehülfen und Unterſtützung fehlt. Kurz er muß ſeine Be-gierden eben ſo wohl ſeinen Umſtänden, als ſeiner Perſon anpaſſen. Die Mäßigung iſt für ihn Pflicht, ſowohl, weil ſeine Körper- und Geiſtes-Kräfte, als auch, weil ſein Wirkungskreis einge-ſchränkt ſind.

Ariſtoteles Princip ſündiget alſo auch dadurch, daß es nicht die in der Natur des Menſchen und ſeiner Lage liegende Urſache der Verpflichtung angiebt, ſondern nur eine daraus hergeleitete, durch nichts be-wieſene, und faſt willkührlich ſcheinende Regel iſt.

Wenn wir die Sache noch tiefer unterſuchen: ſo finden wir, daß ſich die Tugend der Mäßigung, oder die Verpflichtung, ſich zwiſchen zwey Gränzen eines Zuviel und eines Zuwenig einzuſchließen, hauptſächlich auf den Körper bezieht, der Geiſt aber in dem, was er ohne Einfluß des Materiellen in ſich ſelbſt wirken und erreichen kann, keiner Einſchränkung unterworfen ſey, und ſeine Beſtrebungen und Handlungen ins Unendliche gehen können. Es ſind entweder nur die körperlichen Vergnügungen, welche durch die Mäßigung eingeſchränkt werden müſſen, weil ſie nur bis auf einen gewiſſen Grad Vergnügen ſind, über denſelben hinausgehend aber zu Schmerzen werden, und indem ſie den Körper zerſtöhren, auch den Geiſt elend machen; oder es ſind körperliche Erhaltungsmittel, wie Speiſe und Trank, welche, weil der Körper nur einen eingeſchränkten Raum einnimmt, und nur eine gewiſſe Quantität Materie und Bewegungskraft zu ſeinem Daſeyn erfordert, nach dieſen Schranken abgemeſſen werden müſſen. Wenn die Mäßigung den Ehr- und Geld-Geiz im Zaume hält: ſo iſt es hauptſächlich, inſofern Ehre und Geld jene körperlichen Vergnügungen und Erhaltungsmittel zur Abſicht haben und alſo als Mittel billig, nach Maßgabe der dadurch zu erreichenden Endzwecke, beſchränkt werden müſſen. Endlich bey allen den Handlungen, wobey der Körper

als

als Werkzeug dienen muß, iſt es nothwendig, auch das Geiſtige derſelben ſo zu mäßigen, daß es mit den körperlichen Kräften in Harmonie bleibe. Wenn wir verbunden ſind, unſere Begierden und unſere Entwürfe, nach den Schranken, welche uns von unſerer bürgerlichen Lage, von unſerm Vermögen, unſerm Anſehn in der Geſellſchaft, und der Anzahl und Wichtigkeit unſerer Verbindungen geſetzt werden, zu ordnen: ſo iſt es, weil bey allen unſern Unternehmungen in der äußern Welt die Thätigkeit unſers Geiſtes allein nichts ausrichten kann, ſondern der Körper mitwirken muß, dieſer aber, wegen ſeiner ſehr beſchränkten Kraft, Werkzeuge und Gehülfen nöthig hat, welche nur durch Geld oder Macht oder Ruhm, kurz durch die äußern Glücksumſtände herbeigeſchafft werden können.

In allem hingegen, was den Geiſt allein angeht, wo er allein wirkt, wo nur ſeine eigne Vollkommenheit der Endzweck iſt: da ſind keine unabänderlichen Schranken von der Natur geſetzt, und es werden alſo auch keine von der Vernunft unſern Beſtrebungen vorgeſchrieben. Der Geiſt iſt einer Erweiterung, einer Vermehrung ſeiner Vollkommenheit, einer Ausbreitung ſeines Wirkungskreiſes fähig, die nur mit unſerm Tode aufhört oder unſern Blicken ſich entzieht. Der Körper wächſt an Größe, Kraft und Schönheit nur bis zu einem gewiſſen Zeitpunkte, von wo an er wieder abnimmt

und ſich nach und nach ſeiner Zerſtörung nähert. Ob jene Erweiterung des Geiſtes ins Unendliche fortgehe, wiſſen wir zwar nicht aus Erfahrung: aber wir kennen wenigſtens die Schranken derſelben nicht: indem uns die Geſchichte bisher das Menſchengeſchlecht in einem ſteten Fortgange zu höherer Vollkommenheit darſtellt. Der Unterſchied zwiſchen Geiſt und Körper iſt wenigſtens in dieſer Rückſicht unſtreitig: und es muß alſo auch einen in den Handlungen geben, zwiſchen denen, wo der Geiſt nur allein für ſich zu wirken hat, und denen, wo er zugleich den Körper regieren ſoll. Bey dem Triebe nach Wahrheit, nach Erkenntniß, nach ſittlicher Vollkommenheit, und nach demjenigen Vergnügen, welches aus Einſichten und Tugenden entſpringt, darf der Geiſt ſich keine beſtimmten Schranken ſetzen; bey allen denjenigen Trieben hingegen, wobey entweder der Körper auf den Geiſt Einfluß hat, wie bey den Leidenſchaften, oder welche der Geiſt nur durch Hülfe des Körpers befriedigen kann, wie bey dem Streben nach allen äußern Glücksgütern, muß der Geiſt ſich nach der Materie richten oder derſelben widerſtehn; er muß Bewegungen, welche ihm von dem Körper, den Sinnen und dem Blute gleichſam aufgedrungen werden, Einhalt thun, um ſeine Freyheit zu behaupten: und er muß diejenigen Bewegungen, welche er dem Körper, den Nerven und Muſkeln

deſſelben mittheilt, mäßigen, um die Kraft deſſelben zu ſchonen, und ſeine Geſundheit nicht zu zerſtören.

Die menſchlichen Bedürfniſſe und Arbeiten, woran der Körper Antheil nimmt, ſind unzählig: die, welche den Geiſt allein beſchäftigen, ſind von geringer Anzahl, obgleich die wichtigſten an Gehalt und Werth, und zugleich die Regierer aller übrigen. Ich habe ſie in dem Laufe dieſer Unterſuchung faſt alle ſchon aufgezählt. Ganz vollſtändig, ſcheinen ſie mir folgende zu ſeyn.

Der Geiſt, das heißt, das vernünftig denkende und wollende Weſen, verlangt, ſo wie jedes Ding, das eine Empfindung ſeines Daſeyns hat, nach ſeiner Fortdauer. Es will in Ewigkeit fort denken und handeln. Zweytens, der Geiſt verlangt und ſtrebt nach Glückſeligkeit, oder nach einem Zuſtande, in welchem er ſich wohl befindet, und deſſen Fortdauer er wünſcht. Dieſes weiter zu erklären, iſt unmöglich, ſo wenig als das Selbſtbewußtſeyn, mit welchem es gleich urſprünglich und gleich einfach iſt. Wer nicht weiß, was das heißt, ſich ſeiner bewußt ſeyn, und ſich wohl befinden: den wird es keine Philoſophie lehren; denn er iſt kein Menſch, kein lebendiges Weſen. Und wer jedes Wohlbefinden mit dem ſinnlichen Vergnügen für einerley hält, der iſt eben ſo wenig zu belehren: denn er iſt nicht Geiſt, oder er verläug-

net, ſeinem Syſtem zu Ehren, die Ausſprüche ſeiner geiſtigen Natur. Dieſer Trieb nach Glückſeligkeit geht ebenfalls ins Unendliche, ſowohl der Dauer, als dem Grade nach; weil der Geiſt eben ſowohl die Momente ſeiner Dauer zu zählen, als die Grade ſeines Wohlbefindens abzuwägen weiß und immer die längſte Dauer und den höchſten Grad vorzieht.

Glückſeligkeit iſt dauerhaftes und ſich vermehrendes Wohlbefinden, ein unerklärlicher, aber allen Menſchen verſtändlicher Begriff. In dem Wohlbefinden des Geiſtes laſſen ſich aber noch zwey Stükke unterſcheiden: und eben ſo viele Triebe ſind ihm eigenthümlich. Wir erkennen nähmlich im Geiſte ſelbſt, ſo einfach ſein Weſen, das heißt, der uns von ihm mögliche Begriff, und ſeine uns bemerkbare Action iſt, zwey deutlich unterſchiedne Kräfte: die Erkenntnißkraft und den Willen. Die Vollkommenheit der Erkenntniß, oder das Wohlbefinden des Geiſtes, in ſo fern er ein denkendes Weſen iſt, beruht auf der Menge, und auf der Wahrheit der Ideen. Hieraus entſteht alſo der erſte geiſtige Trieb nach Wiſſenſchaft und Wahrheit. Die Vollkommenheit des Willens, oder das Wohlbefinden des Geiſtes, in ſo fern er innerlich nach etwas ſtrebt, oder den Körper zu äußern Thätigkeiten bewegt, beruht auf Sittlichkeit, einem den Menſchen ebenfalls ohne Erklärung deutlichen Be-

griffe, der aber augenſcheinlich auf einen ſolchen Zuſtand des Geiſtes hindeutet, der mit dem Zuſtande der Geſundheit im Körper analogiſch iſt, und auf eine ſolche Beſchaffenheit der Handlungen des Geiſtes, welche mit den Bewegungen eines geſunden Körpers verglichen werden kann. Hieraus entſteht der zweyte rein geiſtige Trieb, der Trieb nach ſittlicher Vollkommenheit. In dem Streben beyder Triebe giebt es keine geſetzmäßigen Gränzen. Wir können unſere Einſichten ohne Ende vermehren und berichtigen, wir verlangen darnach, und wir thun recht, uns darum zu bewerben. Wir können immer weiſere und beſſere Menſchen werden. — Der Wunſch darnach liegt ſelbſt in dem Herzen des Laſterhaften: und wir thun recht, uns in dem Streben nach Tugend kein Ziel zu ſetzen.

Wenn der Unterſchied zwiſchen den bloß geiſtigen Trieben und denen, an welchen der Körper, als Urſache oder als mitwirkender Theil, Antheil hat, — die Schrankenloſigkeit der erſtern und die nothwendige Beſchränkung der letztern verkannt worden, — und daher die Mäßigung, oder die Beſchränkung der Begierden, wie Ariſtoteles gethan hat, für die einzige Tugend des Menſchen angeſehen worden iſt: ſo liegt der Grund darin, daß ſelbſt an ſeiner bloß geiſtigen Vollkommenheit der Menſch, nicht ohne Hülfe des Körpers, arbeiten kann. Um unſere Einſichten zu vermehren, müſ-

müſſen wir unſere Sinne zur Beobachtung der Welt gebrauchen, müſſen wir unſere Gedanken durch hörbare Töne ausdrücken, auf dieſem Wege ſie an andere Menſchen mittheilen und die ihrigen empfangen. Alles dieß kann nicht ohne Handlungen des Körpers geſchehen: und bey jeder Handlung des Körpers findet eine Gränze, ein Punkt der Ermüdung und gleichſam der Sättigung, — findet Trägheit unb Uebertreibung Statt, und iſt daher die Mäßigung nothwendig. Eben ſo kann der Menſch an ſeiner ſittlichen Vollkommenheit nicht anders arbeiten, als indem er oft gute Handlungen thut und ſich im geſellſchaftlichen Leben tugendhaft aufführt. Die äußere Aufführung des Menſchen aber beſteht ebenfalls zum Theil in körperlichen Handlungen, die durch den Geiſt regiert werden müſſen.

Ariſtoteles konnte alſo leicht zu ſeinem Irrthume verleitet werden, ein Princip, welches bloß die Regel für die Mäßigung ausdrückt, für das Princip der Tugend überhaupt zu halten. Oder vielmehr es liegt bey dieſem Irrthume etwas Wahres zum Grunde, daß nähmlich keine gute Handlung geſchehen kann, bey welcher nicht eine Aufſicht der Vernunft über die ſinnlichen Begierden und körperlichen Triebe nöthig iſt, und daß für die ganze Aufführung des Menſchen das ne quid nimis eine weiſe Regel iſt. Aber das Princip des

Ariſtoteles wird dadurch noch fehlerhafter, daß es nicht das Weſen der Mäßigung erklärt, noch die Verpflichtnng zu derſelben aus den Grundeigenſchaften der menſchlichen Natur herleitet. Es wird dadurch fehlerhaft, daß es die Regel, welche es enthält, auf eine unvollkommene Art und durch eine Metapher ausdrückt. Denn was iſt es anders, als eine Metapher, wenn er die Tugend die Mitte zwiſchen zwey Extremen nennt? Er vergleicht ſie alsdann mit einem Standpunkte, den jeder auf einer gegebnen Linie, oder mit einem Wege, den er auf einer Fläche zu ſuchen hat: und er giebt zu Auffindung dieſes Standpunkts oder dieſes Weges die Regel, daß man ihn in der Mitte zwiſchen den Endpunkten der gegebnen Linie, oder zwiſchen zwey auf beyden Seiten der Fläche bemerkbaren Wegen zu ſuchen habe. Dieſes Bild iſt weder vollkommen richtig, noch in der Anwendung auf die abgebildete Sache leicht und deutlich.

Doch man kann ſagen, daß es zwey Arten moraliſcher Principien gebe, ſolche, welche das Weſen der Tugend aus den urſprünglichen uns entdeckbaren Eigenſchaften der menſchlichen Natur erklären, oder die Idee der Verpflichtung, einer Schuld und eines Verdienſtes, aus der einfachſten Grundidee, auf welche wir in der Zergliederung der einzelnen Pflichten kommen können, herleiten; und ſolche, welche nur beſtimmt ſind, dem Men-

ſchen, der nach Tugend und ſittlicher Vollkommen- heit begierig iſt, zum Leitfaden zu dienen. Zu der erſten gehört ſicher das Ariſtoteliſche Princip nicht. Es iſt keine Grundeigenſchaft der menſchlichen Na- tur, welche ihn lehrte, in allen Dingen zwey Ex- treme und eine Mitte anzunehmen, und die Mit- te den Extremen in allen Fällen vorzuziehen. Der Menſch geräth, in der Entwickelung ſeiner morali- ſchen Begriffe, ganz gewiß auf die goldene Regel der Mittelmäßigkeit: aber ſie iſt nicht unter dieſen Begriffen der erſte und einfachſte. Hingegen kann ſie ihm, in einzelnen Fällen, beſſer als ein meta- phyſiſcher Grundſatz, als Anweiſung deſſen, wo- nach er zu trachten, und wofür er ſich zu hüten hat, dienen. Wenn er weiß, daß er bey der Luſt, wenn ſie rauſchend wird, und im Zorne, wenn er einmahl aufgebracht iſt, keine Gränzen mehr kennt, und keiner Vernunft, ſelbſt ſeiner eigenen nicht, Gehör giebt: ſo wird er ſich deſto mehr zur Nüch- ternheit in ſeinen Vergnügungen und zur Gelaſſen- heit bey verdrießlichen Vorfällen verpflichtet glau- ben. Wenn er ſich bewußt iſt, daß eine natürli- che Trägheit und Schüchternheit in ſeinem Tempe- ramente liegt, ſo wird er Thätigkeit und Muth durch alle möglichen Mittel in ſich zu erwecken ſuchen.

Ariſtoteles hat in der That, bey einer großen Anzahl von Tugenden, ſein Princip ſehr geſchickt angewandt, die weniger bemerkbaren Eigenſchaften

derſelben ans Licht zu ziehen. Ueberhaupt iſt er, ſo ein ſpeculatives Anſehen ſeine Philoſophie im Ganzen hat, und noch mehr durch ſeine Ausleger, beſonders die Scholaſtiker, welche in ſeinen Werken allenthalben das Subtile dem Nützlichen vorzogen, bekommen hat, doch weit mehr wahrer Philoſoph in Erörterung ſpecieller und praktiſcher Materien, als in ſeiner Metaphyſik. Von der andern Seite wird er in ſeinen Beobachtungen oft durch die vorausgeſchickten allgemeinen Begriffe und Grundſätze geleitet. Wenn dieſe allein auch einen Gegenſtand nicht hinlänglich aufklären: ſo bringen ſie doch eine gewiſſe Methode in die Beleuchtung deſſelben durch die Erfahrung.

Iſt es indeß nicht bey einem der berühmteſten Principien der Kantiſchen Moral der nähmliche Fall? Iſt der Satz, daß diejenige Handlung gut ſey, welche allen Menſchen als ein Geſetz vorgeſchrieben werden könne, geſchickt, ein vollſtändiges Moralſyſtem darauf zu bauen, oder die einzelnen Pflichten daraus herzuleiten? Mir, ich geſtehe es, hat es immer geſchienen, wenn ich die Anwendung deſſelben verſucht habe, daß dadurch eine Frage, welche beantwortet werden ſollte, auf ein anderes Problem zurückgeführt würde, das unendlich ſchwerer aufzulöſen iſt.

Ein Menſch, dem es um Recht und Pflicht zu thun iſt, kommt in einem bedenklichen Falle zum

Philoſophen und fragt ihn, wie er unter ſeinen Umſtänden zu handeln habe: und der Philoſoph antwortet ihm, daß er ſich fragen müſſe, welches Geſetz er für einen ähnlichen Fall dem ganzen menſchlichen Geſchlechte vorſchreiben würde. Jener wünſcht, nur ſein eigner Geſetzgeber zu ſeyn, und traut ſich die dazu nöthigen Einſichten nicht zu: und der Philoſoph verlangt, daß er ſich zum Geſetzgeber, nicht einer Nation, ſondern des ganzen Menſchengeſchlechts, erheben ſolle. — Wie manches Mitglied einer geſetzgebenden Verſammlung, das ſich in ſeinen Privat-Verhältniſſen ſehr wohl zu regieren wußte, thut die unweiſeſten Vorſchläge zu Geſetzen für die den ſeinigen ähnlichen Fälle! So viel ſchwerer iſt es, für Viele, als für einen Einzigen, Geſetze zu geben, das unter einer Mannigfaltigkeit von Abwechſelungen immer gleich Schickliche, als das einem einzelnen genau beſtimmten Falle Angemeſſene, ausfindig zu machen.

Ja, iſt bey dieſer Unterſuchung der Weg vom Beſondern zum Allgemeinen nicht weit natürlicher, als der umgekehrte, und wird jener nicht weit öfter, als dieſer, gewählt? Wenn ich zum Beyſpiel zu einem Geſetze über die Eheſcheidungen, oder über die Gränzen der väterlichen Gewalt Vorſchläge thun ſollte: ſo würde ich mich vor allen Dingen aller der uneinigen Ehen, welche ich in meinem Wirkungskreiſe ſelbſt geſehen, beobachtet, oder

von denen ich umſtändliche Nachricht erhalten hätte, zu erinnern ſuchen, würde mir von jedem Falle die beſondern Urſachen des Zwiſtes, und die Lage der Eheleute ſo genau als möglich ins Gedächtniß rufen, und daraus entweder die wahrſcheinlichen Folgen der getrennten oder fortgeſetzten Ehe zu ſchließen, oder die wirklichen Folgen, welche mir bekannt geworden wären, zu erklären ſuchen. Ich würde alſo zuerſt für jeden einzelnen Fall die Frage aufzulöſen mich bemühen, ob das Recht und der Nutzen, ſowohl der für die bürgerliche Geſellſchaft, als der für die Individuen, auf der Seite der Eheſcheidung, oder auf der Seite der angenommenen Unauflösbarkeit der Ehe geweſen ſey. Aus der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit dieſer Fälle würde ich mir diejenigen Grundſätze, welche in der Natur der Menſchen, in der Natur der Ehe und in der Einwirkung der häuslichen Geſellſchaft auf die bürgerliche liegen, abſtrahiren und von den Entſcheidungsgründen, die bloß jenen Perſonen und ihrer beſondern Lage eigenthümlich waren, unterſcheiden. Je mehr ich ſolche einzelnen Fälle genau unterſucht und für mich ſelbſt genugthuend entſchieden hätte, deſto eher würde ich mich berechtiget glauben, als Rathgeber zu einem Geſetze für die Eheſcheidungen aufzutreten. Eben ſo würde ich, ehe ich es wagte, über die geſetzmäßige und gemeinnützige Ausdehnung der väterlichen Gewalt

im Allgemeinen etwas zu entſcheiden, mich zuerſt zum Rathgeber einzelner Väter, bey Ausübung ihrer Herrſchaft über ihre Kinder, in Gedanken aufwerfen. Ich würde mich ſelbſt fragen, welche Rechte ich dieſem oder jenem mir wohl bekannten Vater, bey den Ausſcheifungen ſeiner Kinder oder bey ſeinen Streitigkeiten mit ihnen, würde eingeräumt haben, und welche wahrſcheinlichen Folgen die Strenge, die ein alter Römer über ſeinen Sohn ausüben durfte, in unſrer Zeit vermuthen ließe, oder mit welchen die von einem Vater unſerer Zeiten ausgeübte begleitet war. Auch hier würde ich das Geſetz für Alle aus vielen Geſetzen, die ich für einzelne gegeben hätte, zu ſammeln oder gleichſam zu berechnen ſuchen.

Aber ſo wie ich jenen Kantiſchen Grundſatz nicht für eine richtige Beſtimmung der Methode halte, nach welcher wir zur Kenntniß unſrer Pflichten gelangen: ſo halte ich ihn doch für ein ſehr gutes Mittel, uns in Fällen, wo egoiſtiſche Leidenſchaften uns irre leiten, zu einer richtigern Beurtheilung unſrer vorhabenden Handlung zurückzuführen. „Was würde daraus werden, wenn alle Perſonen, welche in deinen Umſtänden ſind, das thäten, was du dir anmaßeſt?" Dieß iſt oft eine gute Warnung für einen durch Stolz und Selbſtliebe verblendeten Menſchen, der das zur Regel für ſich macht, was höchſtens nur eine erlaubte

Ausnahme von der Regel ſeyn würde, wenn er ein ganz außerordentlicher Menſch und durch ſeinen Verſtand, ſeinen Charakter oder ſeine Lage, über das übrige Menſchengeſchlecht erhaben wäre.

Ich glaube dieſe Beurtheilung des Ariſtoteliſchen Princips dadurch nützlicher zu machen, wenn ich es mit den vor und nach ihm berühmt gewordenen Principien vergleiche, und eine kurze Ueberſicht von den Fortſchritten oder wenigſtens von den Veränderungen gebe, welche die Moral in der Entwickelung ihrer erſten Principien unter den Menſchen gemacht hat. Von den älteren, welche vor der Einführung der chriſtlichen Religion, der Quelle einer ganz neuen Betrachtungsart der Pflichten, vorhergegangen ſind, werde ich zuvörderſt nur das Platoniſche und Stoiſche etwas umſtändlicher erklären: das erſtere, weil es Ariſtoteles vor ſich gehabt, aber in der That nicht nach ſeinem ganzen Umfange überſehen und nach ſeinem wahren Werthe gewürdiget hat, von der andern Seite aber eine ſchwache Seite deſſelben aufdeckt, und an mehrern Orten beſtreitet; das zweyte, weil unter den Griechiſchen Philoſophen keine Sekte ſo große Fortſchritte in der Moral gemacht hat, als die Stoiſche, von welcher auch das einzige ſyſtematiſche Werk,

welches uns über dieſe Wiſſenſchaft aus dem Alterthume übrig iſt, herſtammt. Da, in den Zeiten der auf die chriſtliche Religion folgenden oder ſich an ſie anſchließenden Philoſophie, die Principien ſich mehr vervielfältigt, und die Begriffe oder wenigſtens die Vorſtellungsarten ſich in weit mehrere Zweige getheilt haben: ſo werde ich ſie da unter gewiſſe allgemeine Geſichtspunkte zu vereinigen ſuchen, um zuletzt noch etwas mehr Raum für die Entwickelung und Beurtheilung der moraliſchen Grundſätze, welche das Anſehen der Kantiſchen Schule unter den Deutſchen Philoſophen in unſern Tagen ſo weit ausgebreitet hat zu gewinnen.

II.

Ich ſtelle billig dem Ariſtoteliſchen Princip zunächſt das Syſtem ſeines Lehrers zur Seite, welches er verließ, in einzelnen Nebenideen zu widerlegen ſucht, im Ganzen aber nicht gehörig würdiget.

Plato war im Grunde mehr als Ariſtoteles dazu gemacht, die allgemeinen Principien der Moral zu unterſuchen. So ſubtil und abſtract die von dem letztern abſtammenden Scholaſtiker geworden ſind, und ſo ſehr er oft beydes in ſeinen eignen Werken iſt: ſo iſt er doch weit beſſer beobachtender, als ſpeculativer Philoſoph. Plato war zugleich Poet, und in der That gehört etwas dichteriſcher Geiſt dazu, dieſe der bloßen Vernunft undurchdringlichen Tiefen der menſchlichen Natur zu durchforſchen, das verborgne Licht in denſelben aufzufaſſen, oder ſein eignes in dieſelben zu bringen. Denn man ſage, was man wolle, diejenigen, welche mit dem meiſten Glücke die höchſte Metaphyſik bearbeitet und den Beyfall der zahlreichſten Schulen erhalten haben, von Plato bis auf Kant, unſern in dieſem Fache wirklich ausgezeichnet großen Landsmann, ſind nicht bloß, als tiefe Denker, wofür allein die Welt ſie gehalten hat, ſondern auch als ſchöne Geiſter dabey zu Werke gegangen. Sie haben nicht bloß Ideen aus

Ideen hergeleitet, ſondern ſie haben auch Ideen freywillig combinirt, welches das Werk der Dichtkunſt iſt. Ich ſchlieſſe dieß ſchon daraus, daß keiner von ihnen es gewagt hat, alle allgemein anerkannten moraliſchen Vorſchriften (z. E. daß es niemanden erlaubt ſey, Andere zu ermorden, zu berauben oder zu verläumden,) bey Seite zu ſetzen und ihre Principien allein für hinreichend zu halten, um aus ihnen alle wahren Sätze zu folgern. Alle haben jene gemeinen und im ganzen menſchlichen Geſchlechte verbreiteten Ueberzeugungen gleichſam als das Ziel angeſehen, worauf ſie los arbeiten und wobey ſich die Schlußfolgen ihrer Principien endigen müßten. Jene Sätze ſind gleichſam die Thatſachen und Erſcheinungen, ihre Principien ſind den phyſikaliſchen Hypotheſen ähnlich, welche deſto vollkommner ſind, je genauer und beſſer ſie die Erſcheinungen erklären. Aber ſolche Hypotheſen ſind ſicher nicht bloß das Werk der ſchlieſſenden Vernunft ſondern auch der zuſammenſetzenden und dichtenden Einbildungskraft. Doch ich kehre zum Plato zurück.

Das Werk, in welchem Plato ſein Moralſyſtem am vollſtändigſten entwickelt hat, oder doch in die erſten Gründe des tugendhaften Handlungen zugeſchriebenen Werths am tiefſten eingedrungen iſt, iſt ſein berühmtes Werk über die Republik. Es iſt jetzt ziemlich allgemein bekannt, daß die Unterſu-

terſuchung über die vollkommenſte Staatsverfaſ⸗ ſung, ob ſie gleich dem Werke den Nahmen gege⸗ ben hat und einen beträchtlichen Theil deſſelben aus⸗ füllt, doch nicht den Hauptzweck davon ausmache, ſondern nur eine Vorbereitungsunterſuchung der, gleich Anfangs als Veranlaſſung des ganzen Dia⸗ logs aufgeſtellten, Frage ſey: „Warum iſt die Tu⸗ „gend etwas Gutes, und worin liegt der Grund „des Werthes, welcher gerechten und ſittlichguten „Handlungen vor den gegenſeitigen zugeſchrieben „wird? Kömmt dieſer ihr Vorzug bloß von den „äußeren Vortheilen her, die zufällig mit denſel⸗ „ben und mit ihrer Bekanntwerdung unter den „Menſchen, mit denen jeder in Verhältniſſen ſteht, „verknüpft ſind? oder liegt er in der Gerechtigkeit „und Tugend ſelbſt, und iſt auch alsdann noch „dem Menſchen wünſchenswerth, wenn er auch „ganz im Verborgnen, und gleichſam nur für ſich „ſelbſt, gerecht und tugendhaft iſt?“

Dieſe Fragen zu beantworten ſchlägt Plato ei⸗ nen Weg ein, der allerdings dem Dichter mehr, als dem Philoſophen, anſteht, den Weg der Ver⸗ gleichung. Das Gegenbild iſt in der That ſehr glücklich gewählt, und die Wahl deſſelben wird von dem Autor mit vielem Witze gerechtfertiget. Aber im voraus und vor der gänzlichen Vollendung der Vergleichung konnte er doch ſeinen Schülern nicht dafür ſtehen, daß die Sache, mit welcher er die

menſchliche Natur verglich, und in welcher er als in einem Spiegel die moraliſchen Eigenſchaften derſelben aufſuchte, ihr wirklich ſo nahe verwandt und ſo vollkommen analogiſch mit ihr ſey, daß ihn die Unterſuchung der erſteren auf alle weſentlichen Umſtände bey der letzteren führen würde. Der Geiſt des einzelnen Menſchen, ſagt Plato nähmlich, iſt ein für gemeine Augen zu kleiner und zu ſchwer zu beobachtender Gegenſtand. Allein in einer ganzen Geſellſchaft von Menſchen, in einem Staate, finden wir eben dieſe Natur mit ihren Eigenſchaften, Thätigkeiten und Wirkungen, aber im Großen, wieder. Auch ein Staat kann gerecht oder ungerecht, tugendhaft odrr laſterhaft ſeyn; auch bey ihm können wir alſo zuerſt den Urſprung der Tugend, und wie ſie unter einer Geſellſchaft von Menſchen entſtehen und ſich erhalten könne, und zweytens ihre Wirkung, oder den Einfluß, den ſie auf das Wohlſeyn der Menſchen, an ſich betrachtet, habe, kennen lernen. Wenn uns nun dieſe Unterſuchung gelingen ſollte; ſo wird es höchſt wahrſcheinlich uns leichter werden, das Weſen der Gerechtigkeit und Tugend, als Eigenſchaften des einzelnen Menſchen betrachtet, und ihre Beziehung auf ſein individuelles Wohl- oder Uebelſeyn ausfindig zu machen.

Man ſieht freylich, daß Plato bey dieſer Einleitung ſeines Syſtemes auch auf den Schein apo-

diktiſcher Gewißheit und einer bloß aus ſeinen Schlüſſen zu ſchöpfenden Ueberzeugung Verzicht thun mußte. Unſer moraliſches Gefühl und unſer gemeiner Menſchenſinn wird erſt hintendrein die Reſultate dieſer Vergleichung, wenn ſie mit unſern ſittlichen Empfindungen, oder nur dunkel geahndeten Theorien übereinſtimmen, beſtätigen müſſen. Wir werden allerdings Freude haben, wenn wir unerwartet, auf dieſem Wege, am Ende zu lichtvollen moraliſchen Vorſchriften und herzerhebenden Ermunterungen zur Tugend gelangen. Aber es wird doch nur zufällig und ein Werk des Glücks oder des Genies ſeyn, wenn er uns wirklich zum Ziele führt.

Indem Plato oder ſein Stellvertreter, Sokrates, ſeinen neuen Staat erbaut, um mit demſelben Gerechtigkeit und ſittliche Ordnung zugleich zu erzeugen, (bey welcher Unterſuchung er ſich allerdings auf viele Materien einläßt, welche zu ſeinem Hauptzwecke nichts beytragen,) findet er, daß vornehmlich drey Beſtandtheile zur Errichtung einer bürgerlichen Geſellſchaft nothwendig ſind: eine regierende Claſſe, in welcher die Weisheit und Vernunft des Staatskörpers ſich gleichſam ſammlet, das Ganze beſeelt, jedem andern Theile ſeine Functionen vorſchreibt, mit einem Worte: die Geſetze giebt und die allgemeinen Anordnungen macht, welche nur das Werk des Verſtandes und der Einſicht

ſeyn können. Zweytens: die beſchützende Claſſe, welche, unter Aufſicht und Lenkung der Regierung, die innern und äußern Feinde des Staats zurücktreibt; dann die Geſetze zur Vollziehung bringt, und die widerſpenſtigen Leidenſchaften einzelner Bürger zum Gehorſam gegen die Ausſprüche der Vernuuft im Staate zwingt. Und bey dieſer Claſſe iſt die unentbehrlichſte Eigenſchaft Muth, dieſes Gemiſch geiſtiger Tugend und körperlicher Stärke, dann Einſchränkung dieſes Muthes, damit er im innerlichen Verkehr der Beſchützer mit ihren Mitbürgern nicht ſelbſt die öffentliche Ruhe durch Uebermuth der erſteren ſtöhre; endlich gänzliche Ergebenheit an die Regierung und Gehorſam gegen dieſelbe. Den dritten Beſtandtheil macht die Claſſe der erwerbenden und genießenden Bürger aus, welche für die Bedürfniſſe der beyden übrigen Claſſen und für ihre eigenen zugleich ſorgen, und ſich weder durch Weisheit noch Muth, ſondern vornehmlich durch Mäßigung und Ordnung und beſonders durch eine beſcheidene Einſchränkung auf ihr gewähltes oder ihnen angewieſenes Gewerbe auszeichnen, wodurch auch ihr Gehorſam gegen die Regierung und ihre bereitwillige Mitwirkung mit der die Regierung unterſtützenden Kriegerclaſſe am meiſten geſichert wird.

Aus dieſen drey Claſſen muß jeder Staat beſtehen: und wie müſſen jene nun beſchaffen ſeyn,

wenn dieſer gerecht ſeyn, d. h. wenn unter den Bürgern im Innern Gerechtigkeit herrſchen, und Gerechtigkeit im Betragen gegen auswärtige Staaten zu erwarten ſeyn ſoll?

Jede derſelben muß zuerſt das ſeyn, was ſie ſeyn ſoll, und dann müſſen ſie unter ſich in der vollkommenſten Harmonie ſtehn, um nur ein Ganzes auszumachen: denn eben in der Vereinigung beſteht das Weſen und das Leben des Staats. Die Regierung muß alſo wirklich aus den weiſeſten und tugendhafteſten Männern der Nation zuſammengeſetzt ſeyn. Die Krieger-Claſſe muß wirklich Muth und hochſtrebenden Geiſt mit Beſcheidenheit und Liebe gegen ihre unbewaffneten Mitbürger vereinigen, und die dritte zahlreichſte, mit den verſchiedenen Gewerben zur Herbeyſchaffung körperlicher Bedürfniſſe beſchäftigte, Claſſe muß diejenigen Kenntniſſe, den Fleiß, und die Mäßigung und ruhige Gemüthsart wirklich beſitzen, welche zu ihrer Lage erfordert werden.

Hieraus entſpringt nun zweytens ihre Vereinigung und Harmonie, wenn nur noch dieß hinzu kommt, daß jeder ſich wirklich auf ſeine Geſchäfte einſchränkt, keiner ſeinen eigenthümlichen Wirkungskreis verläßt, um in einen fremden einzugreifen. In dieſem Falle iſt es natürlich, daß die Regierung den übrigen Bürgern nur mit ihren Einſichten vorleuchtet, ohne ſie zu tyranniſiren, daß die

Krieger nur ſtets ihre Waffen zur Unterſtützung der regierenden Weisheit und zum Wohl ihrer Mitbürger anwenden, und daß die Gewerbsleute ruhig und mit Freuden den anerkannten höhern Einſichten ihrer Regenten gehorchen, die für ſie ſtreitenden Mitbürger hochachten und ehren, ohne ſie zu fürchten oder zu haſſen, und ſie mit allem Nöthigen verſorgen, ohne gegen ſie Neid zu hegen.

Nun vergleicht Plato den Staat mit dem einzelnen Menſchen, ich meine mit dem Geiſte deſſelben, beſonders mit der Quelle und dem Sitze ſeiner Thätigkeit, dem Begehrungsvermögen; er findet die Beſtandtheile in beyden genau ähnlich und lernt nun das Weſen der Tugend ſowohl, als den Grund, warum ſie an ſich begehrungswürdig ſey, in der Verfaſſung und Einrichtung ſeines Innern kennen, welche der Verfaſſung eines vollkommenen geſitteten und glücklichen Staates eben ſo analogiſch iſt. Auch hier zeigt ſich wieder der Einfluß, den die Sprache, es ſey die gemeine oder die philoſophiſche, und die längſt zuvor, oft ziemlich willkührlich, gemachte Unterſcheidung der Begriffe und Wörter auf die Unterſuchungen des Philoſophen hat. Die Vergleichung wäre dem Plato nicht ſo leicht geworden und die Analogie zwiſchen Staat und Menſch wäre nicht ſo vollkommen geweſen, wenn die griechiſche Philoſophie, ſo wie die unſrige, nur den Unterſchied zwiſchen vernünf-

tigen und vernunftloſen Begierden anerkannt und die Sprache nur die beyden Beſtandtheile in der Seele, Vernunft und Sinnlichkeit mit eignen Nahmen ausgedrückt hätte. In der griechiſchen Sprache und Philoſophie hingegen waren ſchon vor Plato drey ſolche Theile angenommen: λόγος, θυμὸς und ἐπιθυμία, die wir nach Anleitung der von den Scholaſtikern gemachten lateiniſchen Ueberſetzung, auch im Deutſchen nicht beſſer auszudrücken wiſſen, als durch den vernünftigen, den zornartigen und den begehrlichen Theil des Begehrungsvermögens. Das erſtere und das letztere Wort kann man als Ueberſetzungen des Griechiſchen gelten laſſen; aber das zweyte drückt das Original ſehr unvollkommen aus. Θυμὸς iſt nicht Zorn; dieſer letztere wird im Griechiſchen durch ein ganz anderes, mit θυμὸς auf keine Weiſe zuſammenhängendes, Wort bezeichnet. Auch nach der griechiſchen Philoſophie iſt Zorn eine Leidenſchaft, und alſo immer vernunftlos; er iſt als ſolche auch nur vorübergehend; θυμὸς iſt etwas im Menſchen ſtets vorhandenes und bleibendes; es iſt ein urſprünglicher Trieb im Menſchen, der zuweilen vernünftig ſeyn kann, ob er ſich gleich zur andern Zeit der Herrſchaft der Vernunft entzieht und ſogar dieſelbe unterdrückt.

Ohne Zweifel brachte der Werth, welchen die alten Griechen auf Muth und Tapferkeit ſetzten,

wenn dieſe Eigenſchaften auch nicht von Principien ausgiengen, ſondern bloß inſtinctartig wirkten, auch die Philoſophen darauf, den an ſich vernunftloſen Trieben, welche den Menſchen zum Widerſtande gegen Feinde, d. h. gegen ungerechte Beleidiger, bereit und beherzt machen, einen Vorzug vor den ebenfalls vernunftloſen Trieben zuzugeſtehen, welche ihn bloß zum Genuß des Vergnügens, zur Vermeidung des Schmerzens, alſo zur Weichlichkeit, auffordern und ſeine Natur daher zu ſchwächen und zu erniedrigen ſcheinen, indeß jene Triebe des Widerſtandes die Kräfte derſelben erhöhen.

Doch der Urſprung dieſer Eigenthümlichkeit der griechiſchen Philoſophie ſey auch, welcher er wolle: ſo iſt ſo viel gewiß, daß ſie diejenigen Triebe, welche das ſinnlich-Angenehme zum Gegenſtande haben, und bloß dem Vergnügen nachjagen, von denen, welche aus dem Gefühle des Unangenehmen entſpringen und den Widerſtand gegen das Böſe und die Zurücktreibung deſſen, was uns beleidigt, zur Abſicht haben, weit ſchärfer abſondert, als unſere jetzige Philoſophie thut; daß ſie den letztern einen größern moraliſchen Werth beylegt, als den erſtern, und daß ſie ſelbige zwiſchen Vernunft und ſinnlicher Begierde, als ein aus beyden gemiſchtes Princip, in die Mitte ſetzt. Um dieſen, dem Unwillen gegen das Böſe vor dem Hange zum Vergnü-

gen gegebenen, Vorzug zu rechtfertigen, ſchiebt ſie in den Begriff des erſtern ein Merkmahl ein, welches nicht immer der Sache ſelbſt, d. h. dem Triebe, wovon hier die Rede iſt, zukommt. Sie ſieht ihn nähmlich für den Unwillen über ein, von andern Menſchen uns zugefügtes, Unrecht, alſo zugleich als den Unwillen über Ungerechtigkeit und die Uebertretung der ſittlichen Geſetze, folglich ſelbſt als etwas Moraliſches an. Aber dieſer inſtinktartige Muth, der den Menſchen gegen ungerechte Beleidiger vertheidigen ſoll, brauſt auch oft, eben, weil er blind und vernunftlos iſt, gegen billige und ſchuldloſe Gegner und ſelbſt gegen uns wohlwollende Freunde auf.

Indeß fand nunmehr Plato, da einmahl dieſe Abtheilung zwiſchen λόγος, θυμὸς und ἐπιθυμία, d. h. zwiſchen der praktiſchen Vernunft, dem zornartigen Triebe (den man vielleicht beſſer den Rach- oder Straf-Trieb überſetzen könnte,) und der Begierde nach ſinnlicher Luſt und den Mitteln dazu, gemacht worden war, die drey Beſtandtheile ſeiner Republik genau in dem menſchlichen Herzen wieder, und er konnte nun die vollkommene Verfaſſung, welche er jener gegeben zu haben glaubte, auf dieſes anwenden. Die Vernunft im Menſchen war augenſcheinlich, was die regierende Claſſe im Staate war, die oberſte Beherrſcherinn des Ganzen, vermöge ihrer Einſichten zum Geſetzge-

ben und Anordnen beſtimmt, und vermöge dieſer ſowohl, als vermöge ihrer Freyheit und Unabhängigkeit von allen körperlichen Einflüſſen, über die übrigen Theile erhaben. Der θυμὸς war der Krieger-Claſſe eben ſo vollkommen analogiſch, er war gleichſam der Beſchützer des Menſchen und der muthige Vollzieher der Ausſprüche der Vernunft in Fällen, wo dieſe nur durch Anwendung der Gewalt vollſtreckt werden konnten. Die ἐπιθυμία, die Begierde nach Vergnügen und Wohlleben, und folglich auch die nach Reichthum und Ehre, welche die Mittel dazu ſind, ſtellte eben ſo deutlich die erwerbende Claſſe im Staate vor, die ſich ebenfalls nur mit Gegenſtänden des Eigennutzes beſchäftiget und ihr Geſchäft nur mechaniſch und ohne Rückſicht auf den letzten Endzweck des Staates treibt, wie Eigennutz und Ehrgeitz ihren Endzweck blindlings, ohne Hinſicht auf das höchſte Wohl des Menſchen, verfolgen.

So wie nun das Innere des Menſchen eine Republik im Kleinen darſtellt, ſo ſtellt der vollkommene Menſch nichts anders, als das Bild einer vollkommenen Staatsverfaſſung, dar. Er wird nach eben den Regeln und durch eben die Einrichtungen tugendhaft und glücklich, welche in der bürgerlichen Geſellſchaft Sittlichkeit und Wohlſtand erzeugen. Nun beruhte, nach Plato, die beſte Staatsverfaſſung auf zwey Gründen: erſtlich darauf,

daß jedes Glied der bürgerlichen Geſellſchaft, beſonders die drey Hauptbeſtandtheile derſelben, dasjenige wirklich ſind, was ſie ſeyn ſollen, und dasjenige wirklich thun, wozu ſie beſtimmt ſind; und zweytens: daß ſie mit einander in der vollkommenſten Harmonie wirken. Aber dieſe zweyte Beſtimmung iſt ſelbſt wieder eine Folge der erſten; beſonders, wenn noch die Einſchränkung hinzu kommt, auf welcher Plato ſo oft beſteht, daß jeder im Staate nur ſein eignes Geſchäft treiben und nie in das Geſchäft des Andern eingreifen ſoll. Denn nie wird Zwiſtigkeit in einer Geſellſchaft ſeyn, wo jeder, zufrieden mit der Art, wie der Andere ſein Geſchäft treibt, ſeine eigene Beſtimmung vollkommen erfüllt. Wenn nun im Menſchen auf gleiche Weiſe ſeine Vernunft wirklich einſichtsvoll iſt, und in der That alle ſeine Thätigkeiten regiert; wenn ſein inſtinktartiger und durch körperliche Kräfte und Leibesübungen geſtärkter Muth, auf das Geboth der Vernunft, und auf dieſes allein, wirklich die äußeren Feinde des Rechts, ſelbſt mit Aufopferung des Lebens, beſtreitet, und die innern Feinde deſſelben, die unmäßigen Begierden, im Zaume hält; wenn endlich der immer geſchäftige Trieb nach Vergnügen, der ſich bald in die Begierde nach Eigenthum und Erwerb, bald in die nach ehrenvollen Unterſcheidungen ausbildet, der Vernunft in den Schranken, welche dieſe ihm ſetzt,

willig gehorcht, und wenn, eben durch eine ſolche beſchränkte und doch vollſtändige Wirkſamkeit der verſchiednen Begehrungskräfte, die vollkommenſte Harmonie unter ihnen entſteht: was kann dieſer Menſch anders, als tugendhaft und glückſelig zugleich ſeyn? Er iſt tugendhaft; denn als vernünftig, und durch Vernunft in allem geleitet, beſitzt er zuerſt gewiß Klugheit; er beſitzt Mäßigung, weil ſeine Begierden unter der Herrſchaft der Vernunft ſtehn; er iſt tapfer, weil er inſtinktartigen Muth hat, der, immer durch die Vernunft geleitet, nur das Unrecht bekämpft, und durch den Endzweck des allgemeinen Beſten beſeelt wird. Aber wer dieſe drey Tugenden beſitzt, dem fehlt gewiß die vierte, die Gerechtigkeit, nicht, welche gleichſam die Vollendung und das Reſultat derſelben iſt, wenn ſie, vereinigt, im äußern Verkehr mit andern Menſchen, in dem geſellſchaftlichen Leben wirken. Eben dieſer Menſch iſt aber auch glückſelig: denn der Zuſtand ſeines Geiſtes iſt dem Zuſtande der höchſten Geſundheit in ſeinem Körper ähnlich, da jeder Theil ſeiner geiſtigen Natur genau ſo gebildet iſt, wie es dieſe Natur erfordert, und die Funktionen vollkommen verrichtet, welche den Bedürfniſſen derſelben entſprechen. Und durch die Harmonie der verſchiedenen Triebe iſt ihm zugleich ein andres Hauptſtück der Glückſeligkeit geſichert: der innere Friede und die Zufriedenheit mit

ſich ſelbſt. So findet ſich alſo am Ende gleichſam von ſelbſt die unſchätzbare Wahrheit, daß die Tugend nicht bloß deßwegen achtungswerth und die Gerechtigkeit Pflicht ſey, weil ſie im geſellſchaftlichen Leben, wenigſtens im Durchſchnitte, den Menſchen die größten äußerlichen Vortheile verſchaffen, ſondern auch darum, weil beyde, auch noch verborgen liegend in dem Innern des Menſchen, und nie weder durch Achtung Anderer noch durch äußere Vortheile belohnt, doch ſeine Glückſeligkeit oder ſein höchſtes Gut ausmachen.

Dieſes ſo von mir entwickelte Princip der Platoniſchen Moral iſt ohne Zweifel an ſich und in der Befriedigung, welche es dem gemeinen Menſchenſinne gewährt, dem Ariſtoteliſchen vorzuziehn. Aber in Abſicht des Beweiſes von ſeiner Wahrheit und Zulänglichkeit, in Abſicht der Deduktion, durch welche Plato auf daſſelbe führet, hat es eben ſo große Mängel. Ariſtoteles Princip enthielt eine Metapher, Plato's ſeines iſt auf eine Allegorie gebaut. Und Vergleichungen, ſo glücklich die Bilder gewählt, und ſo paſſend in der Anwendung ſie ausfallen mögen, können doch immer nur dazu dienen, die verglichnen Sachen deutlicher zu machen, aber nie zu beweiſen, daß ſie ſich wirklich ſo verhalten. Die menſchliche Natur mußte alſo an ſich und ohne Rückſicht auf irgend einen noch ſo nahe mit ihr verwandten Gegenſtand

unterſucht werden, wenn das oberſte Princip ihrer Sittlichkeit mit philoſophiſcher Schärfe aufgeſucht werden ſollte. Und was iſt denn der Staat, durch deſſen Vergleichung mit dem einzelnen Menſchen die moraliſche Tugend des letztern erkannt werden ſoll? Nichts anders, als eine Sammlung vieler Menſchen, eine größere oder geringere Anzahl von Individuen, mit einander vereiniget. Was iſt alſo ein glücklicher Staat anders, als einer, in welchem die einzelnen Menſchen, die ihn ausmachen, glückſelig ſind? Und was iſt ein gerechter Staat anders, als ein Staat, deſſen Bürger gerecht und tugendhaft ſind, und wo beſonders die Regierung, als angenommene Repräſentantinn der ſämmtlichen Bürger und Erklärerin ihres Willens, durch die allgemeine Tugend gleichſam gezwungen wird, auch in den ihr allein übertragenen Geſchäften, beſonders in dem Verfahren gegen Auswärtige, gerecht zu ſeyn. Wie iſt es alſo möglich, von der Gerechtigkeit oder Glückſeligkeit eines Gemeinweſens zu urtheilen, wenn man nicht zuvor ſchon weiß, was es ſey, das den einzelnen Menſchen tugendhaft und glücklich mache. Es wäre alſo weit natürlicher, die Unterſuchung über die vollkommenſte Staatsverfaſſung auf die von dem vollkommenſten Menſchen folgen zu laſſen, als den entgegengeſetzten Weg, welchen Plato gewählt hat, einzuſchlagen. In der That muß er

bey demſelben den Beweis, daß er mit ſeinem Staatsgebäude Gerechtigkeit und Glückſeligkeit in ſeinem Gemeinweſen errichtet habe, entweder ſchuldig bleiben, oder nur durch eine petitio principii führen. Ich habe ſchon oben bemerkt, daß, nur durch die glückliche Zuſammentreffung einer willkührlichen oder doch unbewieſenen Eintheilung des menſchlichen Begehrungsvermögens mit den, in der That weſentlichen und nothwendigen, Abtheilungen der Staatsbürger, die Vergleichung zwiſchen Staat und Menſch ſo gut von Statten gehet und einen Schein von wahrer Analogie bekömmt.

Ich ſetze noch hinzu, daß zur Vollkommenheit eines Moralprincips zwey Erforderniſſe gehören: einmahl, daß es deutlich zeige, warum die Tugend gut und die Pflicht verbindlich ſey; zum andern, daß ſich die einzelnen Pflichten mit Leichtigkeit aus ihm herleiten laſſen. In Abſicht des erſten Punkts, iſt der Vorzug offenbar auf der Seite des Platoniſchen Princips. Es iſt weit augenſcheinlicher, daß der vollkommene Zuſtand deſſen, worin das Weſen des menſchlichen Geiſtes beſtehet, beſonders in Abſicht ſeiner Thätigkeit, in welcher er ſich vornehmlich als Geiſt zeigt, verbunden mit der vollkommenſten Harmonie dieſer weſentlichen Beſtandtheile, ſeine Glückſeligkeit gründe und ſein höchſtes Gut ausmache, als daß dieſe Glückſeligkeit darauf beruhe, und der höchſte Zweck des Menſchen

darein zu ſetzen ſey, ein gewiſſes Mittel zwiſchen zwey Extremen in allen Handlungen zu beobachten.

In Abſicht des zweyten Punktes bleibt das Platoniſche Princip hinter dem Ariſtoteliſchen zurück. Es würde dem Plato ſchwer geworden ſeyn, ein vollſtändiges Recht der Natur und eine vollſtändige Ethik aus ſeiner Harmonie herzuleiten. Dem Ariſtoteles aber gelingt es, bis auf einige Ausnahmen, ſehr wohl, die verſchiednen Tugenden und Pflichten aus der Mäßigung herzuleiten: weil in der That, wie ich ſchon geſagt habe, bey einem eingeſchränkten Geſchöpfe, auch jede Thätigkeit beſchränkt ſeyn muß, wenn ſie nicht unvernünftig und ſchädlich ſeyn ſoll.

Aber nun, abgeſehen von den Mängeln des Beweiſes, auf welchen Plato ſein Princip gründet, und abgeſehen von denjenigen Eigenheiten deſſelben, von welchen noch nicht allgemein anerkannt iſt, ob ſie wirklich in der menſchlichen Natur oder von willkührlichen, in der griechiſchen Sprache und Philoſophie gemachten, Abſonderungen ihren Urſprung haben; ſo ſcheint mir allerdings das Platoniſche Princip unter allen, welche, ſeit der Einführung der Philoſophie, in der Welt aufgeſtellt worden ſind, eines der haltbarſten und befriedigendſten zu ſeyn. Keine feſtere und ſolidere Grundlage kann man der Tugend geben, als wenn man ſie als den vollkommenen Zu-

ſtand und die Geſundheit des Geiſtes darſtellt; keine größere Ueberzeugung kann man im Menſchen erwecken, daß die Tugend, vermöge ihres Weſens, dazu geeignet ſey, ſeine Glückſeligkeit und ſeinen letzten Zweck auszumachen, als wenn man ihm ſagt, daß ſie für ſein eigenthümliches Selbſt eben dasjenige ſey, was die vollkommene Geſundheit für ein mit ihm ſehr nahe verwandtes, aber doch von ihm unterſchiedenes und nur auf ihn Einfluß habendes Object, für ſeinen Körper iſt. Und was kann in der That, da die Tugend nur eine Beſchaffenheit der menſchlichen Natur iſt, nur aus ihr allein erkannt werden kann, uns einen Begriff von ihr geben, als wenn wir irgendwo einen Menſchen auffänden, der nach demjenigen Theile, welcher ihn eigentlich zum Menſchen macht, d. h. nach dem, was in ihm geiſtig und frey iſt, zur völligen Reife gelangt wäre, ohne etwas von ſeiner urſprünglichen Integrität zu verlieren: oder wenn wir uns aus unſern Begriffen ein ſolches Ideal von einem Menſchen zu bilden ſuchen.

Es iſt wahr, es bleibt hier noch die Schwierigkeit der Freyheit übrig. Nicht dieſe ganze innere Vollkommenheit des Menſchen, welche doch alsdann zu ſeiner Tugend mitgehört oder bey ihr vorausgeſetzt wird, hängt von ihm ſelbſt und von ſeinen freyen Handlungen ab; ſo wenig, als der richtige und ſchöne Bau ſeiner Glieder und der

Lauf ſeiner Säfte von ihm abhängt. Aber dieſe Schwierigkeit iſt in allen Syſtemen vorhanden: und die ſo oft von den griechiſchen Philoſophen aufgeworfene, aber ſelten von ihnen anders als ſophiſtiſch beantwortete Frage, ob die Tugend gelehrt und erlernt werden könne, oder ein Geſchenk der Natur und des Himmels ſey, wird auch gründlichern Unterſuchern immer große Schwierigkeiten entgegenſetzen. Allerdings iſt die menſchliche Tugend ein Gemiſch von Natur und Freyheit, von natürlichen Anlagen und vorſätzlichen Erwerbungen. Was hülfe es, dieß in der Theorie zu läugnen, da es die Erfahrung ſo laut prediget. Wie kann jemand zur Tugend der Klugheit gelangen, der blödſinnig iſt? Und der wirklich weiſe Mann iſt gewiß zugleich auch ein Mann von Talenten. Gerechtigkeit wird ohne Wohlwollen nicht lange beſtehen, und auf das Wohlwollen hat die angeborne größere oder geringere Empfindlichkeit des Herzens Einfluß. Wie ſehr die Tapferkeit von dem Bewußtſeyn körperlicher Stärke, von einem gewiſſen Laufe der Säfte, oder von einer natürlichen Hitze des Temperaments abhängt, iſt von den größten Männern, welche dieſe Tugend geübt haben, anerkannt worden, und wird von den Griechen noch deutlicher anerkannt, welche eine Tugend haben, die ſie Tapferkeit nennen, und einen ſinnlichen Trieb, den ſie zwar mit einem andern Nahmen

belegen, den wir aber nicht anders, als ebenfalls durch Muth, ausdrücken können.

Da ich alſo von der Unvollkommenheit, daß ſich in dieſer Geſundheit des Geiſtes, oder in dieſer Harmonie der Seelenkräfte, oder wie man ſonſt die vollkommenſte Verfaſſung des innern Menſchen nennen will, dasjenige, was frey und im eigentlichen Verſtande ſittlich iſt, von dem, was Gabe der Natur oder Geſchenk des Glücks iſt, nicht rein abſondern läßt, weniger beleidiget werde, weil ich dieß nicht für einen Fehler des Platoniſchen Princips ſondern für einen Mangel der menſchlichen Erkenntnißkraft halte; ſo ſchließt ſich, ich geſtehe es, mein eigenes Moralſyſtem an das Platoniſche, ſo wie ich es wenigſtens verſtehe und auslege, auf das vollkommenſte an. Der Menſch, deſſen Geiſt und Herz unverſtümmelt, reif und geſund iſt, handelt, glaube ich, immer tugendhaft, dieſe Vollkommedheit ſeines Innern mag auch herkommen, woher ſie wolle. Seine Handlungen werden immer als frey angeſehen werden können, wenn es auch die Diſpoſition des Gemüthes, woraus ſie entſtehen, nicht wäre. Denn welche Handlungen des Menſchen würden für moraliſch gelten können, wofern ſie ihm nur alsdann als freyem Weſen zugerechnet werden könnten, wenn der geſammte Zuſtand ſeiner Natur, von dem ſie ſtets mehr

oder weniger beſtimmt werden, ſein eignes Werk und von ſeiner Freyheit durchaus abhängig wäre.

Wenn nun aber der Menſch dieſe ihm zu Theil gewordene Vollkommenheit des Geiſtes nebſt deren Einfluß auf ſeine Handlungen mit Bewußtſeyn erkennt, ſo erkennt er zu gleicher Zeit, daß, freywillig und vorſätzlich an der Erhaltung und Vermehrung jener Vollkommenheit zu arbeiten, eben mit zu der Tugend gehöre, und daß, da jene Arbeit vornehmlich nur durch ſtete Wiederhohlung ſolcher Handlungen, welche jenem intellektuellen und moraliſchen Charakter der Seele gemäß ſind, geſchehen kann, er dieſe Handlungen als Pflichten anſehen müſſe.

Die Tugend wird nähmlich nach dieſem Syſteme zur Pflicht, inſofern ſich der Menſch entweder einen Höhern denkt, der ſein Geſetzgeber wäre und nun nach der Kenntniß ſeiner Natur und der mit ihr bis jetzt vorgegangenen Entwickelung ihm vorſchreiben ſollte, was er ſeiner Natur und alſo ſeiner Beſtimmung gemäß zu thun hätte; oder inſofern er in ſich ſelbſt ein zwiefaches Weſen erkennt, ein höheres, weiſeres und eben deßwegen zum Geſetzgeben und Regieren geſchicktes, dergleichen wirklich die Vernunft iſt, und ein niedrigeres, unweiſeres und zum Gehorchen beſtimm-

tes, wofür wir die geſammte Sinnlichkeit und insbeſondere die ſinnlichen Begierden halten. In dieſem Falle alſo würde das, was für den ganzen Menſchen nur Tugend, d. h. Vollkommenheit und Glückſeligkeit iſt, für den Höheren Geboth, für den Geringeren Zwang und Gehorſam werden.

III.

Nach dem Plato und Ariſtoteles und deren Schülern haben keine philoſophiſchen Secten unter den Griechen die Moral ſorgfältiger bearbeitet, und mehr Anhänger ihres Syſtems gefunden, als die Stoiſche und Epikuräiſche. Beyde haben neue Begriffe in Umlauf gebracht, neue Unterſuchungen veranlaßt, und dadurch auf den Fortgang der Wiſſenſchaft einen weſentlichen Einfluß gehabt. Die Stoiker haben ohne Zweifel dieſe letztere im Alterthume am meiſten vervollkommnet, und, welches ein noch größeres Verdienſt iſt, ſie mit dem meiſten Erfolge der moraliſchen Verbeſſerung ihrer Zeitgenoſſen gelehrt. Ihre Dialektik iſt zwar äußerſt ſophiſtiſch, und durch dieſelbe wird zuweilen auch ihre Moral angeſteckt. Sie haben, was ihnen die Peripatetiker beſtändig vorwarfen, unnöthiger Weiſe, eine neue Kunſtſprache in die Sittenlehre eingeführt, und beſtreiten oft Sätze ihrer Vorgänger mit großer Heftigkeit, die ſie nur auf eine veränderte Weiſe ausdrücken. Man muß ihnen indeß zugeſtehen, daß ſie in der Aufſuchung der Principien einen viel geradern, feſtern und dem Zwecke gemäßern Weg einſchlagen, als Plato und Ariſtoteles, daß ſie zuerſt die verſchiedenen Neigungen, Leidenſchaften und moraliſchen Verhältniſſe genau unterſcheiden und mit Schärfe und Kür-

ze definiren, daß ſie zuerſt die in der That ſehr wichtige Unterſcheidung zwiſchen πρέπον und ἀγαθὸν oder, wie Cicero es ausdrückt, zwiſchen honeſtum und decorum machen, durch welche die beyden Haupt-Claſſen der Tugenden, die, welche Tugend ſind wegen der Wirkungen, die ſie hervorbringen, und die, welche es ſind wegen des Charakters, aus welchem ſie herſtammen, von einander abgeſondert werden, daß ſie endlich das erſte vollſtändige und ſyſtematiſche Lehrbuch der Sittenlehre geliefert haben, von welchem uns Cicero in ſeinen Officiis wenigſtens den Umriß und die vornehmſten Hauptſtücke aufbehalten hat.

Es iſt ferner unläugbar, daß die Stoiker mehr, als andre Philoſophen, auf die Ausübung der Sittenlehre gedrungen, daß mehrere ihrer Lehrer und Schriftſteller die vorzügliche Gabe beſeſſen haben, die Vorſchriften derſelben anſchaulich für den Verſtand und für das Herz eindringlich zu machen, daß ſie unter ihren Anhängern ſelbſt wahre Tugendhelden aufzuweiſen haben, und daß, beſonders in Rom und in den ſpäteren Zeiten, ſie vornehmlich und ihre Sittenlehre dem einreißenden Sittenverderbniſſe widerſtanden und die wenigen großen Männer, welche dieß Zeitalter vor dem allgemeinen Abſcheu und der Verachtung ſchützen, gebildet haben.

Die Principien dieſer Secte lernt man am vollſtändigſten aus Ciceros drittem Buche de finibus und aus den Büchern de Officiis kennen, welche letzteren, wo nicht immer die Worte, doch den Geiſt des Stoiſchen Syſtems enthalten; und ihre Methode die praktiſche Moral zu lehren zeigt ſich in den Schriften des Antonin und des Epiktet, zweyer Männer, von denen der eine auf der höchſten Stufe des größten Staates, als ſein Oberhaupt, der andere auf der niedrigſten, als Sklave, ſtand, in ihrem vortheilhafteſten Lichte. Der Ernſt und die Würde des Erſten, der innigſte Antheil, den ſein eignes Herz an den Vorſchriften der Sittenlehre und den Tröſtungen der Religion nimmt, die aus einer großen Welterfahrung geſchöpften Beobachtungen des menſchlichen Lebens, verbunden mit einem äußerſt ſpekulativen und tiefſinnigen, aber doch nicht ſophiſtiſchen Kopfe, geben ſeinen Selbſtgeſprächen, wenigſtens nach meiner Erfahrung, eine ſo hinreißende Gewalt über den Geiſt und das Herz des Leſers, als kaum irgend eine moraliſche Schrift bey mir bewieſen hat. Ich habe oft zu ihnen als zu einer Arzeney, bey Anfällen meiner Seelenkrankheiten, meine Zuflucht genommen; ich habe oft aus ihnen Troſt bey Aengſtlichkeiten und Verlegenheiten geſchöpft, die mein Gemüth mit dem des guten Kaiſers gemein zu haben ſchien. Bey dem Epiktet, von dem ich beſonders ſeine vom Ar-

rian geſammelten Vorleſungen in Gedanken habe, kommt zu der Würde und dem Herzlichen des Vortrags noch ein gewiſſer ihm eigenthümlicher Witz, eine oft ganz neue und originelle Darſtellung der moraliſchen Lehren, ein Herablaſſen zu den beſondern und kleinſten Verhältniſſen des geſellſchaftlichen Lebens, verbunden mit dem Scheine ſo vieler Gutmüthigkeit, hinzu, daß er zuweilen ergötzt, noch öfter den Verſtand intereſſirt und das Herz erwärmt, und den Leſer faſt immer in der Diſpoſition tugendhaft zu ſeyn zurückläßt; — das Kennzeichen, wie Rouſſeau ſagt, von einem wahrhaft vortreflichen Buche. Ich ſage nichts vom Seneca, den ich als Schriftſteller hier nicht zu ſchildern die Pflicht habe, als Moraliſten aber für viel weniger bedeutend, als jene beyden Männer, halte.

Und nun auf das Syſtem der Stoiker ſelbſt zu kommen, welches ich kurz zu entwickeln gedenke; ſo iſt ſein erſter, und in der That ein großer Vorzug vor den Syſtemen des Plato und Ariſtoteles: daß der Weg, welchen es einſchlägt, um zu den Principien der Sittenlehre zu gelangen, der Natur der Sache weit gemäßer und eben deßwegen weit fähiger iſt, Ueberzeugung zu bewirken. Es unterſucht, wie es in der That ſeyn muß, da die Entſtehung und das Weſen der menſchlichen Tugend gefunden werden ſoll, die menſchli-

che Natur ſelbſt, und zwar wählt es die mir hier vorzüglich ſchicklich ſcheinende Art der Unterſuchung, welche ich an einem andern Orte *) die philoſophiſch-hiſtoriſche genannt habe. Die Stoiker fangen an, den Menſchen gleich nach ſeiner Geburt zu beobachten, und beſchreiben gleichſam ſeine Naturgeſchichte, indem ſie die verſchiedenen Stufen ſeiner Entwickelung durchgehen, bis ſie endlich zu derjenigen gelangen, wo der Menſch fähig wird, zu erkennen, was Tugend iſt, deren Werth zu ſchätzen, und alsdann alle andern Gegenſtände ſeiner Begierden gegen dieſes höhere Gut entweder gänzlich zu verachten und bey Seite zu ſetzen, oder ſie ihm wenigſtens dergeſtalt unterzuordnen, daß ſie nicht mehr den Nahmen des Guten für ihn verdienen.

Jedes neugeborne Kind, ſagt der Stoiker, bringt, wie alle lebendigen Geſchöpfe, die Selbſtliebe mit auf die Welt, einen von allem Einfluſſe ſinnlicher Luſt und ſinnlichen Schmerzens unabhängigen Trieb, ſich ſelbſt, ſeinen Körper und ſo viel es von ſeinem Weſen erkennt, in ſeiner Integrität zu erhalten und dasjenige, welches daſſelbe zerſtöhren oder verſtümmeln kann, abzuwehren. Es ſtrebt, wie wir aus deutlichen Zeichen ſehen,

---

*) Siehe in meinen Verſuchen die Abhandlung: Ueber die Kunſt zu denken. Th. 2. S. 350.

nach Leben und Fortdauer, und es flieht vor dem Tode und der Verletzung. Es ſucht die Hülfs-Mittel des erſtern an der Bruſt ſeiner Mutter, und verbirgt ſich vor dem andern in ihren ſchützenden Armen.

Die Natur hat nähmlich dadurch für die Thätigkeit des Menſchen geſorgt, daß ſie ihm, von ſeinem erſten Entſtehen an, gewiſſe Dinge und gewiſſe Zuſtände ſeiner ſelbſt als ſolche angewieſen hat, welche er durchaus vorziehen und andre, welche er jenen nachſetzen, und, wenn nicht höhere Endzwecke ihn hindern, verwerfen muß. Wie könnte er thätig ſeyn und handeln, wenn er nicht nach gewiſſen Gegenſtänden ſtrebte, und andre vermeiden wollte? Und wie könnte er nach etwas ſtreben, wenn ihm alles gleichgültig wäre? Und ohne Thätigkeit wäre der Menſch nicht einmahl ein lebendiges Geſchöpf, und noch viel weniger des geiſtigen Lebens und der Tugend fähig.

Dieſe von der Natur ſelbſt den Menſchen empfohlenen Dinge nennen ſie ziemlich unnatürlich prima naturae, theils, um ſie nicht G ü t e r nennen zu dürfen, unter welche ſie ſelbige durchaus nicht gerechnet haben wollen; theils, um die Begierde darnach und den Abſcheu vor ihrem Gegentheile, von Luſt und Schmerz der Sinne, ganz unabhängig zu machen, und ſie als ein unmittelbares Werk der Natur darzuſtellen.

Zu dieſen Primis naturae gehören, wie ich ſchon geſagt habe, zuerſt die Gegenſtände der Selbſtliebe: und unter dieſen iſt es die Liebe zum Leben, welche ſich am früheſten entwickelt. So wie der Menſch ſeinen Körper und deſſen Theile kennen lernt, dehnt er ſeine Selbſtliebe auf dieſe alle aus, wünſcht die unverſtümmelte Erhaltung derſelben, und erſchrickt vor dem Gedanken, einen davon zu verlieren oder verunſtaltet zu ſehen. Er wünſcht noch mehr; er wünſcht ſich einen geſunden, einen behenden und wohlgeſtalteten und einen ſtarken Körper, und bekommt hingegen einen Abſcheu vor Krankheit, und ein Mißfallen an Unbehülflichkeit und Schwäche. Bald lernt er auch an ſeinem äußern Zuſtande, deſſen Einfluß auf ſich ſelbſt er gewahr wird, Unterſchiede machen: und es iſt ebenfalls die Natur, welche ihn antreibt, Wohlhabenheit und Glück der Armuth und dem Unglükke vorzuziehn.

Auf die Selbſtliebe folgt zweytens, und nach ihr entwickelt ſich beynahe zuerſt der Trieb zur Geſelligkeit. Schon das Kind ſchreyet und ängſtet ſich, wenn es allein iſt, und wird erſt wieder ruhig, wenn Menſchen zu ihm kommen. So bald der Knabe die Kinderſtube verläßt, iſt ihm die Einſamkeit verhaßt und freudenleer, und nur in Geſellſchaft, und vornehmlich in der Geſellſchaft anderer Kinder, findet er Vergnügen und Zeitver-

treib. So iſt der Menſch auf allen Stufen ſeines Alters, wofern nicht andere Triebe den Trieb zur Geſelligkeit durchkreuzen, oder die Vernunft ihn einſchränkt. Er ſucht den Umgang, ſobald er kann, und die Einſamkeit nur, wenn er muß. Nunmehr wünſcht er auch, von andern Menſchen geliebt zu werden: und er wird gewahr, daß der Zuſtand desjenigen, welcher von liebevollen Freunden und Verwandten umgeben iſt, dem Zuſtande eines Andern weit vorzuziehen ſey, der ſich nur in der Geſellſchaft gegen ihn kaltſinniger oder ihm übelwollender Perſonen befindet. Bald fängt er auch ſelbſt an, einige Perſonen mehr als andere zu lieben, und auf dieſe trägt er alle Wünſche ſeiner Selbſtliebe über. Auch ſie wünſcht er, geſund, wohlhabend und glücklich zu ſehen, und ihre Krankheit und Noth erregt ſeinen Abſcheu. Noch mehr: er verlangt ſelbſt, ihnen jenen Wohlſtand zu verſchaffen und dieſe Noth von ihnen abzuwehren. Und dieſe Bemühung giebt der Liebe in ſeinen Augen erſt den rechten Werth. So lehrt ihn nach und nach die Natur, daß im Wohlwollen ſelbſt eine Süßigkeit liege, und daß er alſo, auch um ſeiner ſelbſt willen, die Zuneigung und das Wohlthun gegen andre Menſchen, dem Haſſe und der Beleidigung derſelben vorziehen müſſe.

Mit dem Triebe der Geſelligkeit hängt die Neigung zur Herrſchaft, und der Abſchen vor Un-

terwürfigkeit und Sklaverey zuſammen. Wir werden gewahr, daß, was wir von der Liebe anderer Menſchen nicht erwarten dürfen, uns unſer Anſehn über ſie verſchaffen kann, und was wir von ihrem Haſſe nicht zu fürchten haben, wir von ihrer Verachtung leiden können. Eben alſo, weil wir den Umgang und folglich die Menſchen überhaupt lieben, wünſchen wir über ſie etwas erhaben zu ſeyn, um uns gleichſam in dem Gedränge unter ihnen gemächlicher zu befinden und einen größern Spielraum zu haben: eben, weil wir uns andern Menſchen zu nähern wünſchen, ſehen wir uns ungern unter dieſelben erniedriget, weil dieß ſie unfehlbar von uns entfernt.

Nun folgt drittens die Wißbegierde, ein unläugbarer Naturtrieb. Schon der Knabe verlangt immer etwas neues zu ſehen, zu hören, zu erfahren: und es wird ihm die Zeit lang, wenn er ſich lange unter denſelben Perſonen und Gegenſtänden befindet. Dieß iſt die Urſache, warum er die Straße der Stube, und das freye Feld dem Hauſe vorzieht. Auch der erwachſne Menſch ſucht im Umgange vornehmlich das Vergnügen, von neuen Vorfällen Nachricht zu bekommen, oder ihm unbekannte Perſonen kennen zu lernen, kurz Thatſachen für ſeine Erfahrung, oder Bilder für ſeine Imagination, den Stoff ſeiner Erkenntniſſe, einzuſammeln: und ein Geſpräch

in welchem er nichts erfährt, als was er ſchon längſt gewußt hat, wird ihm bald läſtig; ſo daß er entweder die Geſellſchaft verläßt, oder zum Spiele ſeine Zuflucht nimmt, welches ihm zwar nicht neue Kenntniſſe verſchafft, aber ihn doch mit abwechſelnden Ideen unterhält.

Dieß iſt nur ein kleiner Zweig des großen Stammes der Wißbegierde. Der Menſch zieht von Natur die Wiſſenſchaft der Unwiſſenheit vor. Er lernt gern, wenn es ihm nur nicht viele Mühe koſtet, und er vergißt ungern, was er einmahl gelernt hat. Ein mathematiſcher oder philoſophiſcher Satz, den er wirklich verſteht, ein Beweis, deſſen Schlußkraft er wirklich einſieht, macht auch dem gemeinſten Manne Vergnügen.

Mit der Wißbegierde ſteht das Gefühl des Schönen und Anſtändigen und das Verlangen darnach in Verbindung. Der Menſch iſt unter allen lebendigen Geſchöpfen das einzige, welches, in Geſtalten, Bewegungen und Tönen, Ordnung, Uebereinſtimmung und Harmonie wahrnimmt, und von dieſen Eigenſchaften angezogen wird, ſo wie er hingegen Unregelmäßigkeit, Ungeſtaltheit und Disharmonie mit Mißfallen empfindet.

Dieſes Gefühl von Schönheit und Anſtand trägt er endlich auch auf ſeine Handlungen über, und giebt, (noch immer nicht durch Tugend, ſondern nur vermöge eines Naturtriebes,) einer regel-

mäßigen, geſetzten und ſchicklichen Aufführung vor einer unordentlichen, leichtſinnigen und unſchicklichen den Vorzug.

Um dieß beſſer zu verſtehen, ſagen die Stoiker, muß man noch Folgendes bemerken. Unter den Dingen, welche die Natur den Menſchen urſprünglich empfohlen, und ihrem Gegentheile vorzuziehen angewieſen hat, giebt es wieder einen von ihr ſelbſt veranſtalteten Unterſchied des Ranges und der ihnen gebührenden Schätzung. Geſundheit, z. B. Behendigkeit und Stärke ſind, jedes für ſich, wünſchenswerthe Eigenſchaften des Körpers. Aber jedermann, welcher der Natur folgt, wird mehr darnach ſtreben, einen geſunden, als einen geſchmeidigen und gewandten Körper zu haben, und mehr darnach, behend als ſtark zu ſeyn. Es iſt dem Menſchen mehr daran gelegen, ein bequemes Auskommen zu erwerben, als großen Ruhm zu beſitzen. Ueberdieß hat zweytens die Natur manche jener aufgezählten Vortheile mit einander in Widerſpruch gebracht, ſo daß ſie nicht zugleich erreicht werden können. Die Geſundheit leidet zuweilen unter den Leibesübungen, welche den Körper geſchickt machen ſollen. Wer nach Ruhm trachtet, muß oft dem Reichthume entſagen. Die Befriedigung der geſelligen Neigungen iſt nicht immer mit den Forderungen der Selbſtliebe verträglich. Und wer ſeinen Durſt nach Wiſ-

ſenſchaft ſtillen will, muß zuweilen etwas von ſei-
ner Geſundheit, und viel von den geſellſchaftlichen
Vergnügungen aufopfern.

Nun kommt es alſo bey dem Menſchen, der alle dieſe Triebe in ſich vereiniget hat, darauf an, eine geſchickte Auswahl zu treffen. Er muß zu-erſt, nach den Anlagen und folglich den Anweiſungen ſeiner Natur, jeden der genannten ſchätzbaren Gegenſtände wirklich ſchätzen, deſſen Gegentheile vorziehen, und wenn ihn nichts daran hindert, zu erlangen ſuchen. Er handelt der Natur gemäß, wenn er alle mögliche Sorgfalt auf ſeine Geſundheit wendet, wenn er ſeinen Körper ſowohl zu verſchönen, als zu ſtärken bemüht iſt, wenn er ſich um Vermögen und einen höhern Rang in der Welt bewirbt, wenn er ſich viele Menſchen zu Freunden zu machen ſucht, wenn er ſeine Wißbegierde und ſelbſt eine unſchuldige Neugierde zu befriedigen ſtrebt, wenn er endlich in Kleidern, Hausgeräthe und allem, was ihn umgiebt, das Schöne und Elegante dem Gemeinen und Alltäglichen vorzieht. Er muß aber nun, zweytens, in ſeiner Schätzung dem Maße des Werthes folgen, welchen die Natur dieſen Vortheilen gegeben hat. Er muß alſo einmahl auf die Erwerbung derjenigen mehr Zeit und einen größeren Eifer wenden, welche, nach den unverdorbenen Antrieben der Natur, für ihn wichtiger und anziehender ſind. Er

muß mehr darum bekümmert ſeyn, ſeinen Körper unverſtümmelt und ſeine Geſundheit unverletzt zu erhalten, als in ritterlichen und andern, zum Vergnügen in die Geſellſchaft eingeführten, Leibesübungen große Geſchicklichkeit zu erwerben, oder die, welche er hat, zu zeigen. Er wird alle Gelegenheit wahrnehmen, ſich der Armuth zu entreißen oder ſeine Einkünfte zu vermehren; aber er wird noch viel lebhafter dahin ſtreben, durch den Ruf eines ehrlichen Mannes, ſich die Achtung und Liebe ſeiner Mitbürger zu verſchaffen. Der Wißbegierige wird, wenn ihn höhere Pflichten nicht abrufen, ſich gern in der Einſamkeit ſeinen Büchern und der Meditation widmen; aber ſobald er einem Nothleidenden beyzuſtehen hat, oder durch ſeine Berufsarbeiten, von denen er mit den Seinigen lebt, andere weniger reitzende Geſchäfte zu beſorgen aufgefordert wird, oder endlich dem Staate im Felde oder im Rathe dienen ſoll: ſo wird er ſeine geliebten Bücher und Werkzeuge ohne Widerwillen verlaſſen. Solange indeß mehrere oder alle dieſe ſchätzenswürdigen Gegenſtände mit einander, wenn gleich mit einer großen Unterordnung derſelben, und einem großen Unterſchiede der auf ſie gewandten Zeit und Mühe, ſich vereinigen laſſen, ſo wird er nach allen in dem Verhältniſſe ihres Werthes trachten. Wenn nun aber dieß durchaus unmöglich iſt, und der Beſitz des einen

die Erwerbung des andern ausſchließt; ſo wird er bereitwillig den geringern Werth dem größern aufopfern.

Und hierdurch (um auf die erſte Veranlaſſung dieſer ganzen Unterſuchung über den verſchiedenen Werth der primorum naturae, — welches man vielleicht durch urſprüngliche Naturdinge überſetzen könnte, — wieder zurück zu kommen,) wird es begreiflich, wie in der menſchlichen Aufführung eine Ordnung und Schicklichkeit, durch die bloße Befolgung der Naturtriebe, Statt finden könne. Sie beſteht nähmlich in der gehörigen Auswahl, Unterordnung, Vereinigung und gegenſeitigen Ausſchließung der mehr oder minder ſchätzbaren Gegenſtände derſelben, und in einer harmoniſchen Reihe von Beſtrebungen nach ihrer Erwerbung, die an Dauer, Eifer und darauf gewandten Kräften und Hülfsmitteln jenen Verhältniſſen angemeſſen ſind.

Und zu dieſer Regelmäßigkeit der Aufführung, ſagen die Stoiker, fordert uns ebenfalls ein Naturtrieb auf, — ein Zweig des Schönheits-Triebes, der, welcher ſich am ſpäteſten unter allen entwickelt, aber auch der edelſte unter allen iſt. Dieſer Trieb, weit entfernt Tugend zu ſeyn, mit welcher er auch ſogar der Art nach nichts gemein hat, bringt doch etwas hervor, was in den Augen des großen Haufens Ausübung der Tugend

zu ſeyn ſcheint. Die Stoiker nannten es καθήκοντα, welches Cicero durch officia überſetzt hat, und welches wir gewohnt ſind durch Pflichten oder pflichtmäßige Handlungen zu überſetzen. Wir hätten aber beſſer gethan, wenn wir uns an das Griechiſche gehalten, und es ſchickliche Handlungen genannt hätten. Es ſcheint uns im höchſten Grade widerſinnig, wenn wir vom Cicero hören, daß die Stoiker die officia, eben das, wovon ſein vortreffliches Werk handelt, und über welches hinaus wir uns nichts höheres an Sittlichkeit zu denken wiſſen, unter die Dinge rechnen, welche weder gut noch böſe ſind, welche nichts zur Glückſeligkeit (beatitudo) beytragen, und mit den Gegenſtänden aller andern Naturtriebe, mit Reichthum und Macht, in gleichem Range ſtehen. Die Paradoxie dieſes Satzes würde uns weniger auffallen, wenn wir officia durch das Schickliche oder Anſtändige in dem Betragen ausgedrückt hätten. Auch wir ſind gewohnt, Schicklichkeit und Anſtand von der Tugend zu unterſcheiden und unter dieſelbe herabzuſetzen. In der That ſehen wir Menſchen, die nichts weniger, als reine Tugend, beſitzen, durch Erziehung, Stand, Ehrgefühl und die feinen Sitten des Zeitalters, dergeſtalt in ihrer Aufführung geregelt werden, daß dieſe in der Welt für untadelhaft angenommen wird.

Aber wie entſteht nun endlich dieſes ſo ſeltene und ſo ſchwer zu erklärende Produkt, Tugend? Es entſteht allerdings auf eben dieſem bisher verfolgten Wege, wenn wir noch einen Schritt weiter gehen. Aber dieſer eine Schritt bringt uns in eine ganz neue Welt. Die Vernunft erſcheint, überſieht nun dieſen ganzen großen Bau der Natur, welchen ſie im reif gewordenen Menſchen vollendet hat, beſtätiget nun durch Einſicht und Ueberzeugung, was der Menſch zuvor von der Natur gelernt, und gleichſam blindlings angenommen hatte. Sie erkennt den Vorzug der von der Natur dem Menſchen empfohlnen Gegenſtände vor denjenigen, gegen welche dieſe ihm einen Abſcheu eingeflößt hat, und ſie geſteht den erſtern einen gewiſſen Werth zu. Sie ſieht ein, daß, wenn dem Menſchen alles gleichgültig, er eben ſo gerne krank als geſund, verachtet als geehrt wäre, wenn ihm weder an geſellſchaftlichen Freuden, noch an Wiſſenſchaft und Wahrheit etwas gelegen wäre, wenn er die Liebe Andrer nicht ſchätzte, niemanden ſelbſt liebte, und weder von Schönheit noch Kunſt gerührt würde, er noch weniger als eine Pflanze, und kaum ein lebendiges Weſen, aber gewiß kein vernünftiger Menſch ſeyn würde. Sie ſchreibt ihm alſo dasjenige, wozu ihn ſchon die unverdorbenen Naturtriebe, wenn er ſie bey ſich in ihrem urſprünglichen Zuſtande zu erhalten gewußt hat, gleich-

ſam von ſelbſt leiteten, als Regel der Sittlichkeit und Geſetz der Weisheit vor. Sie beſtimmt, zweytens, den verſchiednen Rang dieſer von Natur dem Menſchen als begehrungswürdig angewieſenen Sachen weit genauer, und ſetzt ihn weit unwandelbarer feſt, als es dem Naturmenſchen möglich iſt, ſeine Triebe und ihre Forderungen zu ordnen. Dieſer, nur durch das Schimmerlicht ſeiner erſten Anlagen geleitet, ſchwankt in der Würdigung der Gegenſtände, wonach er trachten und die er fliehen ſoll, hin und her, und wird auf den verſchiednen Stufen ſeines Alters ſehr verſchiedentlich, durch Temperament, durch Laune, Mode und ſelbſt durch den Ueberdruß der Einförmigkeit, bald für die eine, bald für die andre Sache geſtimmt. Zu der einen Zeit des Lebens denkt er gar nicht an ſeine Geſundheit, wenn er ſich nur als einen vortrefflichen Tänzer oder einen ſtarken Fechter zeigen, und im Getümmel der Geſellſchaft ſich vergnügen kann. Zu einer andern Zeit will er ſeine Einſamkeit und Gemächlichkeit durchaus nicht verlaſſen, und opfert Reichthum und Ehre, ſelbſt die Liebe ſeiner Freunde und Verwandten, ſeiner Geſundheit auf. Heute iſt ihm die Wiſſenſchaft über alles, und er ſcheut nicht die Kränklichkeit, die mit einer ſitzenden Lebensart verbunden iſt, um belehrt zu werden: und morgen möchte er ſich gerne auf die Laufbahn der Ehre ſtellen, und zieht ei-

nen bloß ſchlichten Menſchenverſtand aller Gelehrſamkeit vor.

Der Weiſe weiß nichts von dieſem Schwanken. Nachdem er einmahl ſich ſelbſt, ſeine Lage und ſeine Verhältniſſe in der Welt kennen gelernt hat: ſo hat er auch den Plan ſeines Lebens unwiderruflich entworfen, und ein für allemahl beſtimmt, was für ihn gehöre, und was ihm nicht zukomme, wonach er zu trachten, und was er bey Seite zu ſetzen habe: ob er bloß im häuslichen Leben ſeinen Acker zu bauen, für Weib und Kind zu ſorgen, und mit der Erwerbung eines ehrlichen Auskommens ſich zu begnügen habe, oder ob es ihm erlaubt ſey, höher zu ſtreben, die Süßigkeiten der Wiſſenſchaft und der Kunſt zu ſchmecken, oder im bürgerlichen Leben Anſehn, und Ehre in öffentlichen Geſchäften einzuerndten. Der Naturtrieb alſo, welcher die officia bewirkt, — iſt von der Weisheit, welche die Tugend hervorbringt, darin weſentlich unterſchieden, daß jener dem Menſchen ſeine Vorſchriften nur auf kurze Zeit, und gleichſam täglich, ertheilt, dieſe ihm die Regel für ſein ganzes Leben giebt; daß jener, weil er kurzſichtig iſt und wenig von der Zukunft weiß, oft ſeine Anweiſungen im Laufe des Lebens ändert, ſo wie ihn die äußeren Umſtände des Menſchen beſtimmen, dieſe, weil ſie das ganze Leben überſchaut, in ihren Geſetzen unwandelbar, mit ſich

ſelbſt übereinſtimmend, und bis ans Ende beharr-
lich iſt.

Aber nun kommt noch, drittens, hinzu, daß die Weisheit den Menſchen über etwas belehrt, worüber ihn die Naturtriebe in gänzlicher Unwiſſenheit laſſen. Von dieſen kennt und ſchätzt jeder nur den Gegenſtand, wonach er unmittelbar ſtrebt, keiner von ihnen weiß die höheren Endzwecke, um derentwillen er ſelbſt von der Natur den Menſchen eingepflanzt worden iſt. Dieſe Triebe verführen ſogar den Menſchen, zu glauben, daß es bloß um die Erwerbung dieſer Gegenſtände zu thun ſey, — und daß die Natur, wenn ſie ihn nach Reichthum oder Ehre zu ſtreben veranlaßt, keine höhere Abſicht habe, als ihm beydes wirklich zu verſchaffen. — Die Vernunft hingegen, welche alle Triebe, und die Dinge, wonach ſie ſtreben, in ihrer Menge und Mannigfaltigkeit vor ſich ſieht, die Verſchiedenheit des Ranges unter den letztern, ihren Streit und ihre Widerſprüche mit einander erkennt, lernt nun auch die Endzwecke der Natur bey dieſer ganzen Einrichtung des Menſchen richtiger beurtheilen. Sie gelangt zu der Einſicht, daß es ihr allein darum zu thun geweſen ſey, die Thätigkeit des Menſchen im einſamen und geſellſchaftlichen Leben möglich zu machen, und ihm Antriebe zu Handlungen zu verſchaffen. In der That, was iſt dasjenige, welches die Menſchen, in ih-

ren Häuſern und auf dem Markte, in der Stadt und auf dem Lande in Bewegung ſetzt? Was iſt die Urſache der allgemeinen Geſchäftigkeit, welche wir an jedem Orte, wo Menſchen bey einander wohnen, gewahr werden? Keine andere, als folgende. Der eine läuft und bewegt ſich, um ſeinen Körper zu üben und ihm Geſundheit, oder Geſchicklichkeit und Anſtand zu verſchaffen; der andere handelt und wandelt, ackert und baut, um ſich Vermögen zu erwerben; ein dritter eilt in den Rath, um ſich Ehre einzulegen. Dieſen treibt die Wißbegierde auf Reiſen, über See und Land; jenen die Ruhmbegierde in den Krieg und aufs Schlachtfeld; einen dritten macht die Liebe zu Weib und Kind, oder die zu ſeinen Freunden häuslich, aber doch unabläſſig geſchäftig, um jenen Brodt zu verſchaffen, oder dieſen Dienſte zu leiſten oder ihren Umgang zu genießen. Alle werden durch eines der natürlichen Dinge (primorum naturae) angelockt. Man ſetze, daß dieſe einen Augenblick ihren Reitz für den Menſchen verlieren; und das ganze menſchliche Leben ſteht ſtille. Dieß alles ſieht die Vernunft, und zugleich, wie wenig Befriedigung der Menſch nach der Erlangung der Dinge, welche er ſo eifrig ſucht, wirklich erhält: und eben hieraus erkennt ſie, daß dieſe Erlangung, bey jener ganzen Veranſtaltung, nicht Zweck, ſondern nur Mittel zu höhern Zwecken

ſey. Dieſe Zwecke liegen in den Handlungen und in der erregten Thätigkeit ſelbſt. Jene ſchon gedachte Regelmäßigkeit, Ordnung und Schicklichkeit derſelben, die Vernunft und Sittlichkeit, welche aus ihnen hervorleuchten, die richtige Vertheilung der Zeit und Kräfte des Menſchen auf jede ſeiner Unternehmungen, nach dem Verhältniſſe des größern oder mindern Vorzuges, welchen der dadurch beabſichtigte Zweck verdient, und die harmoniſche Verbindung der auf einander folgenden Beſtrebungen, ſo daß keine die andere ſtöhrt, keine der andern vorgreift, ſondern jedesmahl diejenige vorangeht, welche als Mittel zu der folgenden nöthig iſt; — alle dieſe Beſchaffenheiten, welche in der Thätigkeit ſelbſt liegen, und die tugendhafte unterſcheiden, ſind von unendlich größerm Werthe als die äußern Endzwecke derſelben. Die Klugheit und Nüchternheit mit welcher ein Menſch nach der Erhaltung ſeiner Geſundheit ſtrebt, iſt mehr werth, als die Geſundheit ſelbſt. Der Fleiß und die Redlichkeit, durch welche jemand zu Vermögen gelangt, iſt mehr werth, als der Reichthum. Nicht die erlangte Wiſſenſchaft, ſondern das Streben nach derſelben, während der Zeit des Studirens, das bey demſelben angewandte Nachdenken, hat in den Augen des wahren Gelehrten, den hohen Werth, daß er ſich für die Aufopferung ſeiner Gemächlichkeit und ſeines Schlafes hinlänglich belohnt glaubt,

ſo wie das Vergnügen des Mahlers größer iſt, wenn er den Pinſel in der Hand hat, als wenn das vollendete Bild auf der Stafeley ſteht.

Und die Verſchiedenheit dieſer beyden Arten des Werths, — des Werths ſolcher Handlungen, welche nun bey den Stoikern anfangen Tugend zu heißen, und des Werths der dadurch beabſichtigten Naturendzwecke — iſt ſo unendlich groß, daß jene nur allein den Nahmen des Guten verdienen, dieſe aber im Grunde weder gut noch böſe ſind, und daher um ihren, obgleich geringen Werth auszudrücken, von den Stoikern, mit einem von ihnen neu gemachten Worte, προηγμένα, genannt werden, welches Wort Cicero durch anteponenda überſetzt hat, und welches ich, weil ich nicht beſſer konnte, durch vorzügliche Dinge gegeben habe.

Und nun ſind wir bey dem Principe der Tugend nach der Stoiſchen Sittenlehre, und bey ihrem Beweiſe, daß die Tugend allein Glückſeligkeit hervorbringe, oder das höchſte Gut ſey, angelangt.

Das Princip der Tugend iſt: Handle der Natur gemäß, und dieſer Denkſpruch hat nach den bisher gegebenen Erklärungen folgenden Sinn. „Folge deinen Naturtrieben, bewirb dich, wenn „es ſeyn kann, ohne Ausnahme, um den Gegen„ſtand eines jeden unter ihnen, und vereinige in „deiner Perſon und in deinem Zuſtande alle Vor-

„theile und Vorzüge, zu welchen jene Triebe dich „anlocken. Da aber dieſe Vorzüge ſelbſt einen „ſehr ungleichen Werth haben: ſo wende auf die „Erwerbung des ſchätzbarern, nach Verhältniſſe, „einen größern Theil deiner Zeit und deiner Kraft. „Und da ferner zwiſchen einigen jener Naturzwecke „ein abſoluter Widerſpruch, und die Bemühung „ſie zugleich zu erlangen durchaus vergeblich iſt: ſo „opfere den niedrigern Trieb der Befriedigung des „edlern, z. B. den Reichthum der Wiſſenſchaft, „auf. Laß, in dem Laufe der Jahre, alle deine „abwechſelnden Beſtrebungen in der natürlichſten „Ordnung auf einander folgen, ſo daß ſie zuſam- „men ein harmoniſches Ganze ausmachen, und „dieß alles thue ſtandhaft, ununterbrochen, aus „Ueberlegung und mit Vorſatz, durchs ganze Le- „ben. — Ohne aber den Eifer dieſer deiner Ge- „ſchäftigkeit im mindeſten zu ſchwächen, erinnere „dich ſtets, daß alle die Dinge, um welche du dich „bewirbſt, an ſich weder gut noch böſe ſind und zu „deiner Glückſeligkeit nichts beytragen, und daß in „deiner Handlungsweiſe und in der Schicklichkeit „deines Betragens das wahre Gute und der Grund „deiner Glückſeligkeit liege, — welche letztere „dem zu Folge auf immer, und ſelbſt unter den „größten Leiden, geſichert iſt, weil nie ein Fall im „menſchlichen Leben vorkommen kann, wo es dir „unmöglich ſey, ſchicklich zu handeln.“

Der Beweis nun, zweytens, daß die Tugend allein und ohne Zuſatz irgend eines andern Hülfsmittels glückſelig mache, iſt leicht zu führen. Ich will nicht von den Sophismen reden, zu welchen ſie, von ihrer Dialektik verführt wurden, wenn ſie fragen: „was die Glückſeligkeit, nach dem ein„ſtimmigen Urtheile aller Menſchen, anders ſey, „als die Summe des Guten, welches der Menſch „beſitzt, wofern ſolches das ganze Leben einnimmt; „und wie alſo die Tugend, da ſie allein den Nah„men des Guten verdiene, von der Glückſeligkeit „getrennt, oder, um ſie zu bewirken, eines Bey„ſtandes benöthiget ſeyn könne?“ Wer ſieht nicht, daß ſie ſchon in die Worte legten, was ſie an Ideen heraus bringen wollen? — Aber ſie haben, auch nach ihrem Syſteme, gründlichere Beweiſe für jenen Satz anzuführen. Es ſind nähmlich wenigſtens zwey allgemein anerkannte Eigenſchaften der Glückſeligkeit, wenn ſie auch nicht das ganze Weſen davon ausmachen: die, daß ſie von den *Zufällen* des Lebens ſo wenig als möglich abhängen, und die, daß ſie durchs ganze Leben dauern ſoll. Nun kommen, unter allem, was die Menſchen je gut genannt haben, dieſe beyden Vorzüge der Tugend, wenn ſie nach dem Sinne der Stoa erklärt wird, allein zu. Die Ausübung derſelben iſt unter allen Umſtänden und in jeder Lage des menſchlichen Lebens möglich, — auf der Folter, wie

auf dem Roſenbette, auf dem Throne, wie in der Bettlerhütte, im Gefängniſſe und in der Einöde, wie in der Geſellſchaft ſeiner Mitbürger und Freunde. In jeder dieſer Lagen giebt es, wie ich ſchon oben mit einem Worte anzeigte, eine Handlungsweiſe, welche ſchicklich iſt, und von der Vernunft gebilliget wird, und eine andere, welche unſchicklich und tadelhaft iſt. Beſtehe auch die Handlung des Menſchen nur in der innern und verborgnen Thätigkeit ſeines Geiſtes, wie dieß bey der Geduld eines ſchmerzhaft Kranken der Fall iſt: ſo hört der Menſch doch niemahls auf zu handeln, ſo lange er lebt; und es iſt ihm alſo auch niemahls unmöglich ſittlich gut zu handeln: und inſofern die Glückſeligkeit hiervon abhängt, kann ſie ihm durchaus nicht entgehen. Das Schickſal kann über ſeine Verhältniſſe und ſeinen Körper gebiethen; es kann ſogar ſeine äußere Wirkſamkeit hemmen oder verändern: aber über die Thätigkeit ſeines Geiſtes, über ſein Denken und Wollen hat es keinen Einfluß; und daß eben hierdurch auch die immerwährende Dauer der auf Tugend gegründeten Glückſeligkeit bewieſen iſt: darüber iſt es unnöthig, auch nur ein Wort zu verlieren.

Auf dieſe Auseinanderſetzung des Stoiſchen Moralſyſtems, die, wegen deſſen Subtilität, ein

wenig ſchwer, und vielleicht in einigen Stellen dem damit noch unbekannten Leſer dunkel iſt, will ich mein Urtheil über daſſelbe folgen laſſen: und zwar ſowohl über den Weg, welchen die Stoiker zu ihrem Princip nehmen, als über das Princip ſelbſt.

1) Was jenen Weg betrifft: ſo finde ich, zuerſt, daß die Stoiker in ihrer Geſchichtbeſchreibung des Menſchen nicht ehrlich zu Werke gehen, ſondern mit einem ſchielenden Zuvorblick auf ihre künftige Theorie die Thatſachen verfälſchen. Sie laſſen es gefliſſentlich aus, oder leugnen es wider alle Erfahrung, daß ſinnliche Luſt und ſinnlicher Schmerz die erſten Reitze ſind, durch welche das neugebohrne Kind in Bewegung geſetzt wird, wenn es die erſten Zeichen des Lebens von ſich giebt, und daß die Naturtriebe nur durch dieſe Werkzeuge auf daſſelbe wirken. Wenn es die Bruſt der Mutter ſucht, ſo geſchieht es nicht, um ſein Leben zu erhalten, ſondern weil ihm die Muttermilch wohl ſchmeckt. Es iſt nicht Schutz, welchen es in dem Buſen der Mutter ſuchet, ſondern Wärme und Behaglichkeit. So ſteht es mit dem Knaben, ſo mit dem Jünglinge, ſo endlich mit dem Manne und dem Greiſe. Auf allen Stufen ſeiner Entwickelung befolgt der Menſch die Naturtriebe, weil ihre Befriedigung ihm Vergnügen macht, und die Verſagung derſelben ihm Unluſt erweckt. So ſucht er Reichthum und Ehre, ohne Zweifel, um

ſich mehrere Vergnügungen dadurch zu verſchaffen. Die Wißbegierde würde nie entſtehen, wenn nicht das Studieren und der Gebrauch, den man von erweiterten Kenntniſſen macht, etwas Angenehmes hätte. Und wer kann den Trieb nach Schönheit und Kunſt vom Vergnügen trennen? — „Warum laſſen nun die Stoiker dieſen wichtigen Theil der Naturgeſchichte des Menſchen aus? — Darum weil ſie in ihren Declamationen Vergnügen und Schmerz durchaus herabſetzen wollen; — darum, weil ſie das Vergnügen weder unter die ἀγαθὰ, noch unter die προηγμένα, weder uuter die guten noch unter die vorzuziehenden Sachen rechnen, und es für durchaus nichtswürdig in den Augen des Weiſen angeſehen wiſſen wollen. Aber ſtöhren ſie nicht durch gefliſſentliche Auslaſſung eines Umſtandes in der menſchlichen Natur, an welchen jeder Menſch in jedem Augenblicke erinnert wird, die Wirkung, welche ihre an ſich vortreffliche Entwickelung der auf einander folgenden Naturtriebe ſonſt auf das Gemüth des Schülers zu deſſen Ueberzeugung machen würde?

Einer zweyten Sophiſterey machen ſie ſich dadurch ſchuldig, daß ſie ihr Syſtem, welches ſie als ihren Endpunkt im Auge haben, durch die gleich Anfangs gewählten oder neu gemachten Worte vorbereiten. Sie thun dieß, indem ſie die Nahmen des Angenehmen und des Guten bey den

Gegenſtänden der Naturtriebe äußerſt ſorgfältig vermeiden, und, um doch anzuzeigen, was es ſey, wodurch ſie Begierden erzeugen und die Thätigkeit des Menſchen erwecken, das auch ihren Landsleuten fremde und mißfällige Wort προηγμένα ſtempeln, welches ich, wie ich ſch n geſagt habe, mit dem Worte, vorzuziehende Dinge, — dem deutſchen Sprachgebrauche eben ſo ungemäß, — überſetze. Der ſachkundige Leſer wird es gemerkt haben, wie vielen Zwang es mich koſtete, um den Werth und das Anziehende, welches die befriedigten Naturbedürfniſſe für den Menſchen haben, jedesmahl deutlich auszudrücken, ohne ſie Güter zu nennen: und vielleicht bin ich doch einmahl davon abgewichen. Die Wörter gut oder angenehm, laufen jedem Menſchen ſo natürlich in den Mund, wenn er von Dingen redet, nach welchen er trachtet, und er kennt ſo wenig einen andern Unterſchied der Gegenſtände, um deſſentwillen einer dem andern vorzuziehen wäre, als weil der eine gut und der andere böſe, der eine angenehm, der andere verdrießlich iſt, daß er ſich gar nicht mehr auszudrücken weiß, wenn von ihm gefordert wird, ſich jener beyden Ausdrücke zu enthalten und doch von Vorzügen und Antrieben zu reden. Was gewinnen aber die Stoiker durch alle dieſe Wort-Künſteley? Können ſie dadurch die Natur des Menſchen ändern und ma-

chen, daß er das Vergnügen nicht ſchätze und den Schmerz nicht verabſcheue? Wird es ihm je möglich ſeyn, zu denken, daß er etwas anders vorzuziehen und zu wählen habe, als das höhere Gut vor dem geringern?

Drittens iſt es im höchſten Grade unnatürlich, daß, nachdem die Stoiker den Fortgang der menſchlichen Triebe, von Stufe zu Stufe, von den unedlern zu den edlern, in der That mit vieler Einſicht entwickelt haben, bis ſie endlich zu dem Triebe gelangen, der ſo nahe als möglich an die Tugend gränzt, dem Triebe, in jedem Falle ſchicklich zu handeln, woraus, nach ihrer Theorie, die gemeinen Pflichten des Lebens entſtehen, welche auch ein nicht weiſer Menſch beobachten kann, (eben die Officia, die wir in Ciceros Werke als die Vorſchriften der höchſten Sittenlehre anſehn,) daß ſie, ſage ich, nun, da ſie nur einen Schritt weiter fortgehn, auf einmahl einen unendlichen Abſtand zwiſchen dieſer Tugend und jener gemeinen Pflicht (dem Officio) finden; daß ſie jener zuerſt den Nahmen des Guten geben, dieſe hingegen mit dem Eigennutze und dem Ehrgeitze in eine Claſſe ſetzen, wenigſtens ſie nur für zwey Arten derſelben Gattung und für völlig gleichgültig in Abſicht der Glückſeligkeit erklären. Und worin beſteht dann dieſer große Unterſchied zwiſchen der Aftertugend des gemeinen Mannes und der wahren

Tugend des Weiſen? Gewiß nicht darin, daß dieſe allein aus Vernunft und Ueberlegung, jene aus einem blinden Inſtinkte entſteht. Nein; ohne Einſicht und Nachdenken iſt es unmöglich, ſchicklich zu handeln; und um ſich Regeln, auch nur für einen Theil ſeiner Aufführung, vorzuſchreiben, muß man die Wiſſenſchaft ſeiner Natur und ſeiner Verhältniſſe erlangt haben. Auch iſt der Pflicht-Trieb ſchon die dritte Stufe nach dem Triebe der Wißbegierde, der gewiß nicht ohne Anwendung der Vernunft befriediget werden konnte. — Alſo beſteht der Unterſchied zwiſchen Tugend, — dem höchſten Gute, und der Ausübung der Pflicht, — welche weder gut noch böſe iſt, — nur darin, daß jene ſtandhafter, gleichförmiger, durch den ganzen Lauf des Lebens, das Schickliche und Anſtändige verfolgt, und daß ſie mit dem Bewußtſeyn geſchieht, daß in dieſer Schicklichkeit und in dieſem Zuſtande allein die wahren Endzwecke der Natur liegen, und diejenigen Endzwecke, welche durch das ſchickliche Betragen beabſichtiget zu werden ſcheinen, nur ihre Lockungen ſind, um den Menſchen aus ſeiner Trägheit zu reißen, und ſeine ſchlafenden Kräfte zu wecken. — Aber auch dieſes Bewußtſeyn kann dem ſeiner Pflicht treuen unweiſen Manne nicht gänzlich fehlen, da er ja in der Beobachtung derſelben andere Triebe und diejenigen am öfteſten aufopfert, deren Befriedigung

ihm das meiſte Vergnügen gewährt. — Aber es war den Stoikern darum zu thun, ihren Weiſen über alle gemeinen Menſchen unendlich zu erheben, und den Satz zu behaupten, daß die Tugend auch in Phalaris Ofen den Menſchen glückſelig mache. Beydes kann nur durch Wörter ſcheinbar gemacht werden, da Thatſachen und reelle Gründe es nie der durch kein Syſtem mißgeleiteten Vernunft einleuchtend machen können. Daß zwiſchen der mangelhaften Ausübung vieler Pflichten bey den gewöhnlich guten Menſchen und zwiſchen der vollkommenſten Ausübung aller Pflichten bey dem Tugendhaften, zwiſchen officium und recte factum, καθῆκον und κατόρθωμα, (denn mit dieſem letztern auch neu gemachten Worte benennen die Stoiker die Handlung oder das Werk des Tugendhaften,) ein Unterſchied der Art, nicht des Grades ſey: dieſem widerſpricht ſelbſt die von den Stoikern angegebne Stufenfolge der menſchlichen Entwickelung, welche in der That das Verdienſt hat, den Uebergang des Menſchen von Sinnlichkeit zur Vernunft, und von einer, zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft ſchwankenden, oder aus beyden gemiſchten, Sinnesart zur wahren Weisheit, beſſer, als es vorher noch geſchehen war, zu zeigen. Und daß es möglich ſey, unter den quälendſten Schmerzen, bloß durch die Ausübung der Pflichten, welche noch in dieſem Zuſtande ſtatt finden, vollkom-

men glückſelig zu ſeyn, dieſem widerſpricht der Menſchenverſtand, wofern man nicht von dem Begriffe der Glückſeligkeit den Begriff des Wohlbefindens ausſchließen will, in welchem Falle man aber nicht mehr weiß, was man ſich bey dem Worte Glückſeligkeit denken ſoll.

Was 2) das Stoiſche Princip ſelbſt, handle der Natur gemäß, betrifft: ſo merke ich zuerſt an, daß der Ausdruck deſſelben zweydeutig iſt: wie es dann auch von den Stoikern ſelbſt oft in einem doppelten Sinne gebraucht wird. Es kann nähmlich entweder heiſſen, handle der Natur der Dinge gemäß, oder handle deiner Natur gemäß. Im erſten Falle wird es gebiethen, jedesmahl den Umſtänden und Verhältniſſen angemeſſen zu verfahren und wird mit dem Princip Clarks in neuern Zeiten, the fitneſs of things, die größte Aehnlichkeit haben. Im zweyten Falle, welcher wirklich den ächten Stoiſchen Sinn enthält, wird es dasjenige vorſchreiben, was ich zuvor ſchon weitläuftiger entwickelt habe, nähmlich den Naturtrieben in der Ordnung und nach dem Range, welchen ſie unter einander haben, zu folgen, und den Eifer für die Erreichung ihrer Abſichten mit der vollkommeſten Gleichgültigkeit gegen das daraus entſpringende Vergnügen zu verbinden. — Dieſe Zweydeutigkeit iſt ſtets ein

Fehler eines Princips, weil dieſes ein Leitſtern für die Handlungen oder das Denken, und alſo vollkommen einleuchtend ſeyn ſoll: aber ſie iſt in unſerm Falle verzeihlich, weil beyde Auslegungen ſich auf gewiſſe Weiſe vereinigen laſſen.

Wenn nun aber endlich das Stoiſche Princip in ſeinem ächten Sinne genommen, und von den Subtilitäten und Paradoxien der Schule entkleidet wird: ſo iſt es nach meinem Urtheile vollkommen wahr; es ſtellt das Weſen der Tugend richtig dar; es zeigt ihren Werth und die Urſachen, welche der Menſch hat, nach ihr zu trachten; es enthält die einzelnen Pflichten unter ſich, und erlaubt endlich eine leichte und natürliche Herleitung derſelben. In den beyden erſten Punkten iſt es dem Platoniſchen Princip gleich, deſſen Inhalt es nur auf eine andere Weiſe ausdrückt; in Abſicht des dritten Punkts hat es noch vor dem letztern einen Vorzug.

1) Die Aehnlichkeit des Platoniſchen und Stoiſchen Moral-Princips leuchtet bey einer etwas ſorgfältigen Prüfung beyder ſogleich ein. In der That, was heißt der Satz, der ſeiner Natur gemäß handelnde Menſch handelt tugendhaft, anders als: Die Tugend iſt die menſchliche Natur ſelbſt in ihrer Vollkommenheit und Integrität, wenn ſie

durch freye Handlungen dargeſtellt wird, oder ſich in denſelben äußert. Es iſt alſo aus der vollkommenen Beſchaffenheit, oder, wie Plato ſich ausdrückt, aus der vollkommenen Verfaſſung (Conſtitution) des innern Menſchen, daß die Tugend hervorgeht. — Die Stoiker gehen noch einen Schritt weiter, und ich geſtehe, daß ihnen meine Ueberzeugung auch auf dieſem Schritte folgt. Sie behaupten nähmlich, daß die Natur des Menſchen ſelbſt das Ideal oder gleichſam das Vorbild der Tugend ſey. — Wie könnte ſonſt, nach ihrem Syſteme, die Aehnlichkeit oder die Uebereinſtimmung mit der Natur die Handlungen tugendhaft machen? Der Menſch iſt tugendhaft, wenn er ganz Menſch iſt: und nur indem er von der Menſchennatur abweicht, geht er zum Laſter über; daher auch der gemeine Sprachgebrauch den höchſten Laſterhaften einen Unmenſchen nennt.

Und wie könnte nun, nach dieſer Vorausſetzung, die Verbindung der Tugend mit dem Guten und ihr Einfluß auf Glückſeligkeit verkannt werden? Für jedes Ding iſt die Zerſtöhrung oder die Aufhebung ſeiner Natur Untergang: und für ein empfindendes Weſen iſt die Annäherung an ſeinen Untergang Elend. Den Menſchen alſo, deſſen Natur durch das Laſter zerſtört wird, muß

das Laſter nothwendig elend machen; ob es gleich nicht die einzige Art des Elendes für ihn ſeyn darf, wofern es mehrere Arten ſeiner Zerſtöhrung giebt. Und da entgegengeſetzten Subjekten nur entgegengeſetzte Beſchaffenheiten zukommen können: ſo muß die Tugend den Menſchen glückſelig machen, weil ſie den edelſten Theil ſeiner Natur aufrecht erhält: ob ſie gleich ebenfalls nicht die ganze Glückſeligkeit ausmacht, wenn dieſe Natur noch andre Hülfsmittel zu ihrer Erhaltung braucht.

2) Daß ſich endlich aus jenem Princip die einzelnen Pflichten des Menſchen ohne Zwang herleiten laſſen, das haben einmahl die Stoiker durch die That gelehrt, in deren hinterlaſſenen Schrifften wir die ſittlichen Vorſchriften für die meiſten Fälle, und beſonders für ſehr ſpecielle und verwickelte Verhältniſſe des menſchlichen Lebens, aus jenem Princip auf eine höchſt natürliche und einleuchtende Weiſe hergeleitet finden. Es läßt ſich aber überdieß aus der Beſchaffenheit des Princips ſelbſt dieſer Vortheil erwarten. Denn wenn zuvor geſchieht, was die Stoiker thaten, — ich meine, wenn zuvor die Natur des Menſchen nach ihren verſchiedenen Trieben und deren Gegenſtänden, nach den Abwechſelungen und der Stufenfolge

dieſer Triebe, in den verſchiedenen Zeitaltern und Umſtänden des Lebens, und endlich die Verhältniſſe der Triebe gegen einander unterſucht worden ſind: ſo muß es allerdings möglich und ſogar leicht ſeyn, durch die bloße Anwendung des Princips, handle deiner Natur gemäß für die verſchiedenen Lagen und Vorfälle des menſchlichen Lebens und der bürgerlichen Geſellſchaft alle Obliegenheiten des Menſchen ausfindig zu machen. —

IV.

Das Epikureiſche Moralſyſtem, welches itzt in der Ordnung meiner Unterſuchungen folgt, iſt weit leichter zu erklären, als das Stoiſche, weil die Principien deſſelben ſinnlicher ſind. Wir beſitzen überdieß, auch von einem lateiniſchen Schriftſteller, eine beynahe noch vollſtändigere Auseinanderſetzung des ganzen Epikureiſchen Syſtems, als ſelbſt die Officia und das Werk de finibus von der Stoiſchen Moral enthalten. Der größte unter den Rednern der Römer hat uns den Stoiciſmus aufgeklärt, und einer ihrer größten, oder doch ein großer Dichter hat uns die vornehmſte Urkunde zur Geſchichte des Epikureiſmus hinterlaſſen. Das Gedicht des Lukretius Carus de rerum natura, iſt zwar ein Gedicht, und an vielen Stellen wahrhaft poetiſch, der Verfaſſer aber läßt ſich doch auf die Erklärung der Begriffe und auf die Beweiſe der Sätze ſeiner Schule ſo ausführlich ein, und trägt beyde in ſolcher Ordnung vor, daß er uns das vollſtändigſte Compendium einer Philoſophie geliefert hat, welches wir von den alten Schulen der Griechen beſitzen.

Auch Epikur fängt ſein Moralſyſtem mit der Naturgeſchichte des Menſchen an, und trägt dieſelbe eben ſo einſeitig und in den Thatſachen unvollſtändig vor, als Zeno: aber er ſcheint, ehrlicher

als dieſer, aus ſeinen einſeitigen Wahrnehmungen ſeine Grundſätze wirklich zu ſchließen, nicht nachdem ſchon feſtgeſetzten Syſteme die Wahrnehmungen zu modeln und die Thatſachen auszuwählen.

Sinnliche Luſt und ſinnlicher Schmerz, ſagt Epikur, iſt es, was das neugebohrne Kind in die erſte Bewegung ſetzt, durch welche es Zeichen des Lebens von ſich giebt. Daß es Schmerzen fühle, und dieſe ſeiner Natur zuwider ſeyn, giebt es vom erſten Augenblicke ſeiner Geburt an zu erkennen, und von dieſem Gefühle giebt es immer nur eine Art. Daß es aber auch Luſt empfinden könne, wird man erſt ſpäter gewahr, und dieſe theilt ſich in der Folge in mannigfaltige Arten. Zuerſt ſcheint die Seele des Kindes ganz auf ſeiner Zunge zu ſeyn. Dann kommt der Geruch, den es bey einem ſtärkern Reitze durch das Nieſen anzeigt. Man hat, glaube ich, die Tage gezählt, nach welchen es anfängt, den erſten Schall zu hören. Endlich öffnet es ſeine Augen dem Lichte und kehrt ſie ſehnſuchtsvoll nach ihm, ſobald es daſſelbe gefunden hat. — Unterdeſſen iſt es auch gegen das Wohl- und Uebelbefinden des ganzen Körpers empfindlich geworden. Es lächelt im Bade, deſſen Wärme ihm behagt: es ſchreyt über die Kälte oder eine unbequeme Lage.

Alle dieſe Empfindungen der Luſt und des Schmerzes und ihren entgegengeſetzen Reitz zum

Abſcheu oder zum Wohlgefallen behält der Menſch durch das ganze Leben. Aber er bekommt neue: oder jene einfachen Empfindungen der fünf Sinne und des ganzen Körpers theilen ſich vielmehr nach und nach bey ihm, ſo wie theils ſeine Sinnen-Werkzeuge reifer und vollkommner werden, theils mehrerley Gegenſtände auf dieſe Werkzeuge wirken und merkbar verſchiedne Eindrücke auf dieſelben machen. So lernt er, in dem anfangs einfachen Schalle, die muſikaliſchen Töne unterſcheiden, und zuletzt an Wohlklang und Harmonie Vergnügen finden, ſo wie gegen Mißklänge und Disharmonien einen Widerwillen empfinden. Die verſchiedenen Arten des Geſchmacks und des Geruchs ſind ſehr zahlreich und ſehr merkbar für das Gefühl unterſchieden: aber man redet wenig davon, weil ſie ſich nicht deutlich dutch Worte ausdrücken und andern mittheilen laſſen. Das Auge hingegen, dieſes Licht des Geiſtes, ſteigt durch deutlich wahrzunehmende Stufen von einer Empfindung zur andern, und die Verſchiedenheiten der Empfindung auf jeder dieſer Stufen laſſen ſich auch dem Verſtande deutlich machen und mit Worten ausdrücken. Zuerſt nach dem Lichte bemerkt das Kind die Verſchiedenheit der Farben, findet an einigen derſelben ein Wohlgefallen und hat gegen andere eine Abneigung; dann giebt es auf die einfachen Umriſſe der Körper, auf das Runde und Eckige,

das ſanft Wellenförmige und das mit rauhen Spi⸗
tzen und Winkeln umgebne Acht. Es ſpielt gern
mit einer Kugel — es wird eine kleine dreyeckige
Piramide bald aus der Hand legen. Endlich lernt
der Menſch die Geſtalten der Körper im Ganzen
unterſcheiden, und erhebt ſich bis zu der Empfin⸗
dung des Schönen, welche ſo nahe an Begriffe
und an den Verſtand gränzt, und die Grundlage
von mehrern Künſten und Wiſſenſchaften aus⸗
macht. — Der Sinn des Gefühls bleibt durchs
ganze Leben einfach: aber die Begriffe, welche dar⸗
aus entſtehn, werden zahlreicher und ſind ſehr
fruchtbar an Folgen, in Abſicht der Erkenntniſſe.
Härte und Kälte, Weiche und Wärme ſind die
einzigen unmittelbaren Gefühle, welche die Berüh⸗
rung der Körper erregt. Wenn die ſo künſtlich
gegliederte Hand, durch die Auflegung ihrer ver⸗
ſchiedenen Theile auf die Flächen eines Körpers,
nach und nach die Geſtalt deſſelben den Menſchen
kennen lehrt: ſo wird ſie doch jeden Punkt, wo ſie
den Körper berührt, nur durch die Härte, oder
den Widerſtand, den er ihr leiſtet, gewahr.

Mit der Reife des mannbaren Alters entwi⸗
ckelt ſich endlich gleichſam ein ſechſter Sinn. Der
Trieb der Geſchlechter gegen einander iſt der ſtärk⸗
ſte Reitz, — und die Befriedigung dieſes Trie⸗
bes die höchſte Sinnenluſt, welche die Natur dem
Thiere ſo wie dem Menſchen gegeben hat. Nur

daß bey dem letztern jener Reitz gemeiniglich durch die Empfindung der Schönheit erweckt, und dieſes Vergnügen durch den Genuß der Schönheit unterſtützt und veredelt wird: dahingegen das Thier nur die unwiderſtehlichen Aufforderungen der Brunſt kennt und nur durch die Stillung dieſes dringenden, aber auch nur auf einen kurzen Zeitraum jedes Jahres eingeſchränkten Bedürfniſſes befriediget wird.

Und nun iſt der Menſch mit allen Antrieben und Bewegungsgründen ausgerüſtet, welche die Natur zur Erweckung ſeiner Thätigkeit für ihn im Vorrathe hat: und ſie reichen auch in der That für alle Endzwecke ſeines Lebens, und ſelbſt zur Begründung der Glückſeligkeit zu. — Die einzige Urſache, warum er einen Gegenſtand begehrt und nach ihm trachtet, iſt, weil er ihm, als er gegenwärtig war, eines jener ſinnlichen Vergnügungen gewährte, und ihn, wenn er ihn in ſeine Gewalt bekommt, noch mehr Vergnügen hoffen läßt: und wenn er eine andere Sache verabſcheuet und fliehet; ſo kann nichts anders zum Grunde liegen, als daß ſie ihm eine ſinnliche Unluſt erweckt hat, oder ihm mit einer ſolchen drohet. Wenn es Begierden und Beſtrebungen in der menſchlichen Natur giebt, welche auf ganz andere Zwecke, als ſinnliche Luſt, zu gehen ſcheinen, als zum Beyſpiele das Verlangen nach Tugend oder nach Wiſſenſchaft: ſo iſt es nur,

weil dieſe Zwecke nicht die letzten ſind, und man nicht ſo leicht einſieht, wie ſie entfernte Mittel zum Vergnügen ſeyn können.“

Daß Epikur wirklich alle Vergnügungen des Menſchen auf die Sinnenluſt eingeſchränkt habe: das ſagt er ſelbſt in ſeinem Buche περὶ τέλους, vom höchſten Gute, von welchem uns Diogenes Laertius dieſe Stelle aufbehalten hat, und aus welchem auch Cicero ſie anführt. *) Und es hängt ſo genau mit ſeinem ganzen Syſteme zuſammen, wenn dieſes nicht völlig inconſequent ſeyn, und ſich bloß durch Wörter und Ausdrücke unterſcheiden ſoll: daß kein unbefangner Beurtheiler deſſelben einen Augenblick daran zweifeln kann. Wenn Epikur ſelbſt ſich zu andern Zeiten milder ausdrückte und auch von einem Vergnügen an der Tugend oder der Wiſſenſchaft redete: ſo glaubte er entweder, es nach ſeinem Syſteme wirklich thun zu können, wie

*) Sie heißt im Original: οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω τ'ἀγαθὸν ἀφαιρῶν, μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονὰς, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς δι' ἀφροδισίων, καὶ τὰς δι' ἀκροαμάτων, καὶ τὰς διὰ μορφῆς. Denn ich weiß nicht, was ich mir unter dem Worte Gut vorſtellen ſoll, wenn man das Vergnügen des Gaumens, die Freuden der ſinnlichen Liebe und das Vergnügen, welches von angenehmen Tönen und ſchönen Geſtalten herrührt, hinwegnimmt.

wir in der Folge ſehen werden; oder er wurde von dem Enthuſiaſmus der Tugend ergriffen, deſſen er ſelbſt fähig war, und dieſer macht alle Philoſophen ihres Syſtems ein wenig vergeſſend, und bringt ſie den übrigen Menſchen in Begriffen und Behauptungen näher. — Wenn Metrodor und andere Schüler des Epikur noch mehr von den urſprünglichen Grundſätzen ihres Meiſters abweichen: ſo mögen ſie wohl dem allgemeinen Unwillen, welchen jene Grundſätze bey den Griechen, bey allen übrigen Sekten und ſelbſt bey den Regierungen erregten, haben begegnen wollen: und wenn die neueren Vertheidiger und Anhänger des Epikur, wie z. B. Gaſſendi, aus ſeinen Ausdrücken eine noch reinere Sittenlehre herauszwingen: ſo thun ſie es aus einer Vorliebe für ihren Helden, welche ſie weniger um die Wahrheit, mit welcher ſie ſein Syſtem darſtellen, als um die Mittel, ihm bey ihren Zeitgenoſſen Beyfall zu verſchaffen, bekümmert macht.

Wenn aber die Sache des Epikur auch nicht falſch von ihrem Sachwalter vorgeſtellt werden darf: ſo iſt ſie deßwegen noch nicht verlohren. Es iſt für ihn, wie er ſelbſt glaubt, ein Weg von dem ſinnlichen Vergnügen zur Tugend offen; und dieſer iſt nach ſeiner Philoſophie folgender.

„Obgleich, ſagt er, die urſprünglichen Quellen aller Beſtrebungen des Menſchen und die An-

triebe zu ſeinen Handlungen wenig zahlreich und einfach ſind, und wenn der Menſch zu den Jahren der Mannbarkeit gekommen iſt, unveränderlich dieſelben bleiben: ſo ſind doch ſeine Erkenntnißkräfte zahlreich und mannigfaltig und können, während des ganzen Lebens, durch eine nie aufhörende Entwickelung zu einer immer größern Vollkommenheit fortſchreiten. Und indem dieſe immer fortſchreitenden und wachſenden Einſichten ſich mit den Empfindungen der Sinne von Luſt und Unluſt, und den daraus entſtehenden Begierden vereinigen, verändern und verfeinern ſie beyde ſo ſehr, daß die Empfindungen eine ganz andere Geſtalt annehmen, in welcher ſie nicht mehr für ſinnliche Luſt und ſinnlichen Schmerz gehalten werden, und daß die Begierden ganz andere Zwecke, als ihre urſprünglichen, zu bekommen ſcheinen, und in der That zu andern Handlungen antreiben, als zu ſolchen, die unmittelbar auf Befriedigung des Gaumens, der Augen und Ohren gehen.

Zuerſt entwickelt ſich im Menſchen die Imagination, — die Fähigkeit, das, was die Sinne, als es gegenwärtig war, empfanden, nachdem es ihnen entrückt geworden iſt, unter einem, dem ſinnlichen Eindrucke ähnlichen, Bilde vorzuſtellen. Dieſe auf Luſt und Schmerz angewandt, zeigt dem Menſchen auch von dieſen, nachdem ſie ſchon aufgehört haben, die Bilder: d. h. ſie ver-

Bayerische Staatsbibliothek München

ſetzt ihn einiger Maßen in die Lage, als er ſie wirklich empfand, und erneuert ihre Eindrücke, obgleich ſchwächer. Und eben durch dieſe Schwächung bringt ſie die erſte Verfeinerung in der urſprünglichen Sinnlichkeit hervor: ſo wie ſie zugleich den Werth der angenehmen ſinnlichen Eindrücke erhöht, indem ſie dieſelben dauerhafter macht.

Auf die Imagination folgt die an ſie gränzende Erinnerungskraft, oder das Gedächtniß, — die Fähigkeit, ſich eben dieſe ſinnlichen Eindrücke durch Begriffe und mit Worten vorzuſtellen, — eine Fähigkeit, welche dem Verſtande ſchon nahe verwandt iſt und demſelben vorarbeitet. Auch die genoſſene Luſt und den erlittenen Schmerz kann der Menſch, ſobald er zu dem Alter gekommen iſt, wo er Begriffe hat und eine Sprache redet, in ſeinem Gedächtniſſe, durch die bloßen Nahmen derſelben und durch die Erinnerung der Umſtände, der anweſenden Perſonen u. ſ. w. erneuern, wenn er gleich nicht aufgelegt iſt, ſich in die ehemahlige Lage zu verſetzen und dem, was er ehemahls empfand, gleichſam nachzuempfinden. Dadurch bekommt er die Sinneneindrücke gewiſſer Maßen mehr in ſeine Gewalt, weil das Gedächtniß mehr von ihm abhängt, als die Imagination, und er ſich zu allen Zeiten der Dinge erinnern kann, die er nur zuweilen ſich bildlich vorzuſtellen im Stande iſt.

Nun kommt drittens der Verſtand, die den Menſchen vom Thiere unterſcheidende Fähigkeit, — welcher die Begriffe aufs Reine bringt, ſie in ihre Merkmahle zergliedert, die Eigenſchaft von der Sache unterſcheidet, und dadurch ein Urtheil und einen Satz möglich macht; welcher endlich den erſten Zuſammenhang unter den Dingen und unter den Begriffen ſtiftet, die Urſachen mit ihren Wirkungen und die Gründe mit ihren Folgen verbindet, dieß alles mit Worten ausdrückt, und dadurch die Rede vollendet.

Mit nichts beſchäftigt ſich der Verſtand ſo ſehr, als mit dem von den fünf Sinnen herrührenden Vergnügen und Misvergnügen, und mit dem Wohl- oder Uebelbefinden des ganzen Körpers: denn nichts iſt dem Menſchen wichtiger. — Die Zergliederung der von uns genoſſenen Vergnügungen, und die Aufſuchung ihrer Urſachen, Hinderniſſe und Beförderungsmittel macht den Anfang, und ſtets einen großen Theil unſerer Philoſophie aus. Sie iſt die Grundlage der ſchönen Künſte und der Wiſſenſchaft davon, welche ſelbſt einen beträchtlichen Theil der Philoſophie ausmacht. Der Schmerz läßt ſich zwar nicht auf gleiche Weiſe zergliedern noch auf deutliche Begriffe bringen, wie das Vergnügen; weil er eine einfachere Empfindung iſt, und ſein Eigenthümliches ſich in der Er-

innerung mehr verliert. Aber die Urſache deſſelben, die Heilmittel und die Vorkehrungen, die man machen muß, um ihn zu verhüten, laſſen ſich vom Verſtande unterſuchen: und er wird um deſto mehr dazu aufgefordert, weil dem Menſchen mehr daran gelegen iſt, Schmerz zu vermeiden, als Luſt zu genießen. Ganze große Zweige der menſchlichen Wiſſenſchaft, wie z. B. die Arzneykunſt und die aus ihr entſtandenen Phyſik und Chemie, haben ihren Urſprung dem Schmerze zu danken.

Aber ſo wie die Sinnen, ihre Empfindungen und ihre Begierden das Denken, — dieſes eigenthümliche Werk des Verſtandes, — zuerſt beym Menſchen erwecken, den Stoff dazu darreichen, und es ſelbſt auf ſeinem Fortgange leiten: ſo wirkt auch der Verſtand ſehr ſtark auf die Sinnen zurück, verändert die Geſtalt der Empfindungen und giebt den Begierden eine andere Richtung.

Der Verſtand berichtiget zuerſt die Empfindungen: zwar die Wahrnehmungen der äußern Gegenſtände mehr, als die Gefühle der Luſt und Unluſt; aber auch dieſe, inſofern er in der ſinnlichen Luſt den Menſchen dasjenige, was ihm eigentlich darin die angenehme Empfindung erweckt, von dem unterſcheiden lehrt, was nur überflüſſiger und unnützer Zuſatz iſt, — worin ſich der Menſch oft irrt, — ſo wie er auch vom Schmerze den Sitz

genauer beſtimmt, und von beyden den Grad rich⸗tiger angiebt, der von der Empfindung gemeinig⸗lich falſch berechnet wird.

Aber einen weit grösſern Einfluß hat der Ver⸗ſtand auf die ſinnlichen Begierden, wenn er das von ihm gefundne Princip der Cauſalität auf ſie anwendet, d. h. die Urſachen aufſucht, welche die Gegenſtände derſelben dem Menſchen verſchaffen, und ihm zuletzt alſo zum Genuſſe der Luſt verhelfen. Die Begierde geht nun von dem Endzwecke zu den Mitteln über, die ſelbſt durch das Angenehme des durch ſie beabſichtigten Ver⸗gnügens gleichſam tingirt werden, — daher ſie auch mit der Zeit unmittelbar Begierden erwecken können. — Dieſe Urſachen haben wieder andere Urſachen, dieſe Mittel bedürfen vielleicht wieder anderer Mittel und früherer Vorbereitun⸗gen. Alle dieſe entdeckt der Verſtand und ſo lockt er die Begierde von ihrem unmittelbaren Gegen⸗ſtande, der Sinnenluſt, immer weiter auf noch mehr von ihr entfernte Endzwecke. Daraus ent⸗ſteht die ganze Reihe von Beſtrebungen, welche, ſagt Epikur, die andern Philoſophen für nicht⸗ſinnlich halten, weil ſie die Natur nicht ganz durchſchauen und die Kette von Begierden nicht von Glied zu Glied verfolgen.

Ohne Geſundheit iſt keine Sinnenluſt möglich. Mit einem behenden Körper kann man die Gegenſtände der Begierden ſchneller ereilen, und mit einem ſtarken ſich derſelben ſicherer bemächtigen. Der Menſch wünſcht ſich alſo Geſundheit, Behendigkeit und Stärke.

Geld und Gut iſt, wie der Verſtand ſehr zeitig erkennt, das Mittel, ſich alle käuflichen Vergnügungen zu verſchaffen, d. h. alle die, deren Gegenſtände durch ſolche Arbeiten anderer Menſchen hervorgebracht werden, welche ſie für einen Lohn zu machen bereit ſind. Und ſolcher Vergnügungen ſind unter den ſinnlichen die meiſten. Daher iſt das Verlangen nach Eigenthum eines der älteſten im menſchlichen Geſchlechte, und die Begierde nach Reichthum und Vermögen eine der ſtärkſten und immerwährendſten bey jedem Menſchen.

Aber ein Eigenthum iſt nur in der bürgerlichen Geſellſchaft möglich, oder kann doch nur durch dieſelbe geſichert werden. Der Menſch wünſcht alſo in die bürgerliche Geſellſchaft zu treten, und bleibt in ihr, trotz aller Beſchwerden, welche ſie ihm auflegt; aber er thut dieß nicht um ihrer ſelbſt willen. Er iſt ein politiſches d. i. ein zum bürgerlichen Leben geſchicktes Thier, weil er ein habſüchtiges Weſen, — und dieß hinwiederum, weil er ein nach ſinnlicher Luſt begieriges Weſen iſt.

Doch es giebt noch andere Vergnügungen, welche wir nicht mit Gelde erkaufen können. Das ſind entweder ſolche, welche wir durchaus von der Zuneigung Anderer gegen uns erwarten müſſen, wie z. B. daß ſie uns zu ihren Feſten laden, — oder ſolche, die wir entweder wegen der zu großen Mühe, welche die dazu nöthigen Arbeiten verurſachen, oder wegen des zu geringen Lohnes, den wir dafür zahlen wollen, nicht von freyen Arbeitern für Geld erhalten würden: ſondern allein von der Unterwürfigkeit erhalten können. *) Daraus entſteht das Verlangen, ſich bey andern Menſchen beliebt zu machen, — und die Begierde nach Herrſchaft. Aus jenem Verlangen entſpringt die Menſchenliebe und die Wohlthätigkeit, weil der Menſch bald einſieht, daß, um geliebt zu werden, er andere lieben müſſe. Die Herrſchſucht theilt ſich wieder in mannigfaltige Zweige.

*) Man denke an die Prachtgebäude der alten Welt, z. E. die Piramiden, welche doch auch wohl nur Spielwerke der Eitelkeit großer Monarchen waren. Es wäre unmöglich geweſen, ſie zu Stande zu bringen, wenn nicht die Sklaverey in dieſen Ländern Statt gehabt hätte. Mein Schleſiſcher Leſer wird ſich vielleicht hierbey an den Grafen Hoditz in Roßwalde und an die von ſeinen Unterthanen daſelbſt aufgeführten Schauſpiele, Opern und Feſte erinnern.

Auch die Ruhmbegierde hat keinen andern Urſprung. Jedermann eilt dem berühmten und angeſehnen Manne, wenn er in Noth und Gefahr iſt, mehr als dem Unbekannten, zu, um ihm zu helfen: jedermann beeifert ſich mehr, dem erſten Vergnügen zu machen.

Um dieſe Mittel zum ſinnlichen Vergnügen gehörig anzuwenden: dazu gehört Kenntniß der menſchlichen Natur und der menſchlichen Geſellſchaft. Und um jene Arbeiten, durch welche die meiſten Vergnügungen herbeygeſchafft werden, zu verfertigen und immer mehr zu verfeinern: dazu gehört Kenntniß der körperlichen Natur, ihrer Kräfte und ihrer Art zu wirken. Dem Menſchen iſt alſo zum Genuſſe des ſinnlichen Vergnügens, beſonders, wenn er daſſelbe ſtets vervielfältigen und erhöhen will, Wiſſenſchaft nöthig. Kein Wunder alſo, daß der Menſch oft Vergnügen, Bequemlichkeit und Schlaf der Unterſuchung der Dinge und dem Studiren aufopfert. Er ſucht die Erkenntniß nicht um ihrer ſelbſt willen, ſondern weil ein kenntnißreicher Mann ſich mehrere Wege zum ſinnlichen Vergnügen zu eröffnen, oder den Reitz dieſes letztern zu erhöhen weiß.

So iſt auch Epikur bis zu der Gränze des Gebieths der Tugend gekommen: und es wird ihm eben ſo wenig, als den Stoikern, ſchwer werden, in daſſelbe überzugehen.

Wenn nähmlich der Verſtand auf dem zuerſt angezeigten Wege fortſchreitet: ſo erweitert ſich für ihn der Zuſammenhang der Dinge und die Kette der Urſachen und der Gründe, verlängert ſich immer mehr; bis er ſich endlich der erſten Urſache der Dinge und den erſten Gründen ſeiner Vorſtellungen von ihnen nähert. Der erſte Grund einer Reihe von Ideen heißt, Princip, und die erſte Urſache aller vereinigten Reihen der wirklichen Dinge iſt der Weltſchöpfer. Er verlangt nach der Erreichung dieſes Zweckes um ſo viel mehr, je näher er dieſem Ziele kommt. Auf dieſem Wege wiederhohlt er nur dieſelbe Operation, durch welche er die unmittelbarſte Urſache und den nächſten Grund fand: und es iſt alſo kein neues Seelenvermögen, welches dabey ins Spiel käme, oder um deßwillen angenommen werden müßte. Aber es gehört ohne Zweifel mehr Kraft des Geiſtes dazu, die Aufmerkſamkeit auf eine und dieſelbe Reihe von Ideen längere Zeit feſtzuhalten.

Daher wird auch der Verſtand, wenn er bis zu jenem letzten Ziele auf ſeinem Fortgange ausdauert, von uns Deutſchen Vernunft genannt. *)

*) Ich wenigſtens kann keinen andern Unterſchied zwiſchen Verſtand und Vernunft als den angegebnen, auch nach den Kantiſchen Erklärungen von beyden, einſehen. Ob die Griechen wirklich νȣς und λόγος

Zwiſchen νȣς und λόγος ſcheint ein ähnlicher Unterſchied zu ſeyn: daß jenes die Fähigkeit zu denken überhaupt, dieſes dieſelbe Denkkraft, aber inſofern ſie den durchgängigen Zuſammenhang der Dinge durchſchaut und das ganze Leben des Menſchen regiert, anzeigt.

Der nun auf ſolche Weiſe vollendete Verſtand entdeckt endlich das von dem ſinnlichen Vergnügen allerentfernteſte Mittel zu deſſen Erlangung, — aber eben deßwegen auch das allgemeinſte Mittel, alle und immerwährende Vergnügungen zu erhalten: das iſt die Tugend. Zu dieſer Entdeckung

---

ſo von einander unterſchieden haben, wie ich es im Texte angebe, dafür will ich auf keine Weiſe ſtehn. Ihre Philoſophen ſcheinen in dem Gebrauche dieſer Wörter geſchwankt zu haben. Ariſtoteles verſteht unter νȣς das Vermögen, die Principien zu erkennen oder gleichſam die Vorrathskammer derſelben, — und unter λόγος das Vermögen, zuſammenhängend zu denken oder zu raiſoniren.

Wenn ich aber auch hier eine neuere Unterſcheidung der Seelenkräfte in die Darſtellung des Epikureiſchen Syſtems eingemiſcht hätte: ſo würde ich es doch nicht dadurch verfälſcht haben; und Epikur würde es mir ſehr danken, wenn ich die Reihe der dazu weſentlichen Sätze nur richtig, aber mit Worten ausdrückte, die meine Zeitgenoſſen beſſer verſtehn.

gelangt er, indem er zuvor aus dem Begriffe der Sinnenluſt den Begriff der Glückſeligkeit bildet.

Es iſt nähmlich dem Menſchen, welcher fortdauert, nicht daran gelegen, einen Augenblick Vergnügen zu genießen, und den Reſt ſeines Daſeyns hindurch Schmerz zu leiden, ſondern die ganze Zeit, ſolange er ſich ſeiner bewußt iſt, ſchmerzlos und ergetzt zu ſeyn. Und es iſt einem Menſchen, welcher den Zeitraum eines gewöhnlichen Menſchenlebens durchlebt, nicht genug, dann und wann, während deſſelben, Vergnügen, abwechſelnd vielleicht mit größerm Schmerze, zu genieſſen, ſondern immer angenehme, und nie unangenehme Empfindungen zu haben. Da es aber nach der Erfahrung dem Menſchen unmöglich iſt, allen Schmerzen auszuweichen: ſo ergiebt ſich nun folgender höchſter Endzweck des Menſchen: die größte Summe des körperlichen Vergnügens mit dem möglich kleinſten Maße von unangenehmen Empfindungen, durch das ganze Leben hindurch, zu vereinigen. Dieſe Vereinigung iſt die dem Menſchen erreichbare Glückſeligkeit: und der Verſtand ſoll nun die Mittel zu deren Erhaltung aufſuchen.

Natürlicher Weiſe fängt er dieſe Unterſuchung mit der Frage an: woher es kommt, daß der nach Vergnügen von Natur ſo begierige Menſch ſich

doch, außer dem, was er von unvermeidlichen Zufällen leidet, noch ſelbſt, viel Unluſt bereite und ſein Leben durch Krankheit, körperliche Schmerzen und Entbehrung, die er vermeiden konnte, elend macht. Und der Verſtand findet, der Grund liege in folgenden Stücken. —

Erſtlich: Jeder Sinn gewährt dem Menſchen nur eine Art von Vergnügen, und die aus jedem Sinne erwachſende Begierde geht nur auf die Erlangung dieſer einzigen Luſt. Der Menſch wird oft durch den Reiz jenes Vergnügens ſo ſtark eingenommen, daß er die Vergnügungen und Schmerzen aller übrigen Sinne darüber vergißt; und er wird mit dem Trachten nach den Mitteln dazu dergeſtalt beſchäftiget, daß er darüber die Vorkehrungen, die zum Genuſſe der übrigen Lebensfreuden und zur Vermeidung der Schmerzen nothwendig ſind, vernachläſſigt.

Zweytens: die ſinnliche Empfindung geht nur auf das Gegenwärtige; und nur der Verſtand ſieht die Zukunft. Wer alſo ſeine Empfindungen nicht durch Verſtand regiert, iſt in Gefahr, ein nahes ſehr kleines Vergnügen einem entferntern weit größern, welches durch jenes verhindert wird, vorzuziehn, und ſich alſo des letztern zu berauben. Er iſt in Gefahr, einen Schmerz, ein Uebel, die er eben jetzt übernehmen ſoll, wenn beyde auch ſehr leicht überwindlich ſind, dergeſtalt zu ſcheuen, daß er ſich

lieber einer weit länger dauernden Noth und unerträglichern Schmerzen, die er durch jene vermeiden konnte, ausſetzt. So handelt ein Menſch, welcher ſich nicht einen Krebsſchaden, auch mit dem ſicherſten Erfolge, operiren laſſen will.

Drittens: eben dieſe Liebe zum Gegenwärtigen und dieſe Blindheit in Abſicht der Zukunft, welche der Sinnlichkeit anklebt, verurſacht, daß der Menſch, auch in Aufſuchung der Mittel zum Vergnügen, die nächſten Mittel den entferntern vorzieht: da doch dieſe letztern oft die einzigen ſichern ſind, und ihre Vernachläſſigung die nahen Mittel gänzlich unbrauchbar macht. Der ganz rohe Menſch will lieber rauben und genießen, als ſich Vermögen erwerben, um mit der Zeit weit mehr Vergnügen ohne alle Gefahr zu erkaufen. In der bürgerlichen Geſellſchaft ſind die meiſten verſtändig und gebildet genug, den Weg zur Erlangung der Sinnenluſt durch vorhergegangene Erwerbung des Vermögens einzuſchlagen. Aber das noch entferntere Mittel zu ſehr vielfachen und ſehr lange aushaltenden körperlichen Genüſſen, welches in der Liebe und Achtung Anderer gegen uns, und in den Mitteln zur Erlangung dieſer Liebe, in der Enthaltung von aller Beleidigung und dem Wohlthun liegt, kennen ſie nicht, oder vernachläſſigen es. — Eben ſo verſäumen die Menſchen die Erwerbung der Wiſſenſchaft, und befriedigen

ſich mit der ihnen leicht und angenehm ſcheinenden Unwiſſenheit, weil ſie, wegen der weiten Entfernung der Wiſſenſchaft von dem Sinnengenuſſe, nicht ſtark genug von dem Einfluſſe der erſten auf die letzte frappirt werden, obgleich nichts dem Menſchen mehr Gewalt giebt, ſich alle Annehmlichkeiten des Lebens zu verſchaffen, als Wiſſenſchaft.

Endlich da nicht alle Vergnügungen mit einander beſtehen können: ſo irrt der Menſch oft in der Auswahl derjenigen, deren Genuß er ſich vergönnt: — weil, wie ich ſchon geſagt habe, der Sinn, in Abſicht des Grades der Empfindungen, trüglich iſt. Er opfert alſo auch, dieſes Irrthums wegen, ein größeres Vergnügen dem kleinern auf. Er fährt lieber in dem Genuſſe eines Vergnügens, woran er ſich einmahl gewöhnt hat, unaufhaltſam bis zum Ueberdruſſe fort, als daß er ein neues verſuchen ſollte, welches ihm der Verſtand als weit größer darſtellt, welches aber jenes unterbrechen würde.

Eben ſo weiß der unverſtändige Menſch nicht, daß in der Erinnerung des vergangenen und in der Vorausſehung des künftigen körperlichen Vergnügens, und in dem Nachdenken über beyde, eine Art von Luſt liege, die oft größer, immer aber länger dauernd iſt, als jene Genüſſe ſelbſt. Er berauſcht ſich alſo mit derjenigen Luſt, welche aus

dem unmittelbaren Eindrucke der Gegenſtände auf die Sinne entſteht, dergeſtalt, daß er darüber Erinnerung, Vorausſehung und Nachdenken verliert. So geht es pünktlich mit der Trunkenheit und der Wolluſt. Aber in minderem Grade iſt es die Wirkung bey allen rauſchenden Vergnügungen, und bey allen zu heftigen oder zu lange dauernden Genüſſen, daß ſie die Fähigkeiten der Seele, die zu jenen ſanftern Freuden erfordert werden, ſchwächen.

Was hat nun die Vernunft zu thun, um dieſe Hinderniſſe eines durch das ganze Leben fortwährenden Vergnügens aus dem Wege zu räumen? —

Vor allen Dingen ganz augenſcheinlich dieß: eine gewiſſe Regel, Ordnung und Geſetze ins menſchliche Leben zu bringen, und ſich die Sinnlichkeit zu unterwerfen. Denn wenn es, um die größte Summe des ſinnlichen Vergnügens mit dem mindeſten Schmerze in einem Menſchen-Leben zu vereinigen, nothwendig iſt, die gegenwärtigen, aber kleinern Sinnenfreuden den künftigen und entferntern, aber größern, aufzuopfern, ſich itzt ſchmerzhaften Operationen zu unterwerfen und gefahrvolle Unternehmungen zu wagen, um für die Folge langwierigen Krankheiten zu entgehen und gröſſere Unglücksfälle zu verhüten; — wenn es nothwendig iſt, nicht der Befriedigung Eines Sin-

nes allein zu fröhnen, ſondern ſie alle über das Vergnügen zu Rathe zu ziehen; — ſich eben ſo oft mit den entferntern Mitteln zum Vergnügen, als mit den unmittelbaren Urſachen deſſelben zu beſchäftigen, und ſich emſiger um Vermögen, Wiſſenſchaft, und beſonders um die Achtung ſeiner Mitbürger, durch ihnen geleiſtete Dienſte, als um den Genuß der Ergetzungen ſelbſt zu bewerben, — welche letztere ſich am Ende doch durch alles jenes vervielfältigen werden; wenn es endlich nöthig iſt, oft die ſchwächern Vergnügungen, ſo wie ſie ſich in der Errinnerung, in der Vorausſehung und in dem Nachdenken darüber zeigen, den lebhaftern, welche unmittelbar vorſchweben, in ſeiner Auswahl vorzuziehen: ſo iſt es nur die Vernunft, welche alle dieſe Regeln finden kann; und nur durch den Gehorſam gegen ihre Gebothe, — nur durch die Unterwerfung der einzelnen Sinne unter das, alle Sinne zugleich überſchauende, Auge der Vernunft, kann der Menſch die Sinnenluſt zur Glückſeligkeit erheben. Dieſe Regeln ſelbſt nun ſind die Vorſchriften der Tugend. Sie ſind, im Weſentlichen, dieſelben, welche andere Philoſophen aus ihren Syſtemen heraus bringen. Der Menſch, der jene Regeln beobachten will, muß die Tugend der Klugheit beſitzen, weil er ohne Einſicht in das menſchliche Leben und in die Natur der Vergnügungen, und ohne beſtändige Anwendung dieſer

Einſichten auf einzelne Fälle, unmöglich ſeine Genüſſe geſchickt zuſammen ordnen kann; er muß gerecht und wohlwollend ſeyn, weil die Beobachtung der Gerechtigkeit und das Wohlthun gerade diejenigen entfernten Mittel des Vergnügens ſind, welche die Vernunft, als die ſicherſten und allgemeinſten, am meiſten empfiehlt; er muß die einzelnen ſinnlichen Vergnügungen mäßigen, ſonſt wird er nimmermehr ſie alle in Vereinigung bringen; er muß endlich tapfer ſeyn,— denn dieſe Tugend liegt in der erſten Regel der Vernunft, welche eine gegenwärtige Noth und Gefahr zu übernehmen befiehlt, um eine künftige größere zu verhüten.

Das Epikureiſche Princip der Tugend iſt alſo: Strebe darnach, dein ganzes Leben mit den größten und zahlreichſten, ſinnlichen Vergnügungen, ununterbrochen von irgend einem Schmerze oder doch mit der Einmiſchung des möglich kleinſten auszufüllen; und befolge zu dieſem Ende die Geſetze, welche dir die Vernunft zur Anordnung der Sinnenluſt vorſchreibt.

Und welches iſt nun das Urtheil, das ein unparteiiſcher Richter über dieſes Syſtem fällt?

Gewiß wird er nicht es unbedingt verdammen, und es als ein Lehrgebäude der Unſittlichkeit und des Laſters vorſtellen: denn Epikur war bey demſelben ein ſittlich vortrefflicher Mann; und es laſſen ſich in der That die meiſten Pflichten des Lebens aus jenem Syſteme herleiten. — Aber eben ſo wenig wird er ihm ſeinen Beyfall geben. — Das Epikureiſche Princip der Sitten iſt weder wahr, noch genugthuend.

Es iſt nicht richtig. Dieß zeigt ſich am beſten in den Mängeln ſeiner Beweiſe. — Da es ganz auf die Naturgeſchichte des Menſchen und die Beobachtung gebaut iſt: ſo wird die ganze Grundlage deſſelben dadurch untergraben, daß die Thatſachen der Geſchichte unvollſtändig geſammelt und die Beobachtungen einſeitig angeſtellt ſind.

Es iſt durchaus falſch, daß der Menſch keine andern Vergnügungen kenne, als die ſinnlichen, und daß dasjenige, was man gemeiniglich mit dem Nahmen der geiſtigen Vergnügungen belegt, in nichts anderem beſtehe, als in der Erinnerung und Vorausſehung ſinnlicher Genüſſe, oder in dem Nachdenken darüber. Die ſeichteſte Beobachtung kann die dieſen Satz widerlegenden Thatſachen entdecken.

Der Menſch liebt, ſich ſchön, artig geſchmückt, und ſeine Bewegungen graziös zu wiſſen. Er freut ſich auf ſeine Hand, vor ſeinem Spiegel, der

ihm ſolches ſagt; und er freut ſich noch mehr in der Geſellſchaft, wenn Andere Blicke auf ihn werfen, die er als Zeichen des Wohlgefallens oder der Bewunderung auslegen kann. — Und doch ſchmecken dem Häßlichen ſeine Speiſen nicht ſchlechter: und er genießt alle Sinnenluſt, wie der Schöne. — Auch das kleinſte Kind freuet ſich über ſeine ſchönen Schuhe, die es vielleicht drücken. Was macht den Dichter in den Augenblicken der Begeiſterung ſo ſelig? — was macht die in dieſer Begeiſterung geſchriebenen Werke den Leſern ſo angenehm? — Gewiß nicht die Sinnenluſt; an welche ſie gar nicht erinnert werden, wofern nicht gerade der Dichter dieſes Thema gewählt hat. Aber es iſt die lieblichſte Fähigkeit der Seele, welche in eine lebhafte Thätigkeit bey beyden geſetzt wird: es iſt eine angenehme Unterhaltung, aber keine eigentliche Luſt, welche ſie froh macht.

Warum hört der gemeinſte Mann gern politiſche Neuigkeiten, welche ihn gar nichts angehn, und ihm unmittelbar weder Nutzen noch Vergnügen verſchaffen? Er ſucht, nach gethaner Arbeit, ſeine Erhohlung nicht bloß in Speiſe und Trank und Ruhe, ſondern im Reden und Hören und in Zuſammenkünften, wo er etwas neues zu erfahren hofft. — Wenn der Mathematiker, bey der Entdeckung der Auflöſung eines lange vergeblich unterſuchten Problems, das εὕρηκα des Archime-

des mit ſtürmiſcher Freude ausruft; wenn ſelbſt das Verſtehen eines verwickelten Beweiſes dem Schüler ein lebhaftes Vergnügen macht: ſo denken beyde an keine genoſſene Luſt, ſie ſehen auch keine voraus, denn die mathematiſchen Sätze haben gar keine Beziehung darauf: ſondern ſie fühlen ſich etwas mehr werth, weil ſie einen Beweis der Stärke ihres Verſtandes vor ſich haben.

Und wer kann die Erheiterung eines Kranken, wenn er auch nur das Angeſicht ſeines Freundes vor ſich ſieht, mit welchem er vielleicht wenig reden kann, — wer kann das Vergnügen eines Hausvaters, der ſtumm unter den ihn liebenden Seinigen ſitzet, — wer kann endlich die Freude, welche eine wohl angebrachte Wohlthat, die dem Empfänger wirklich zur Gründung ſeines Glücks dient, dem Geber macht, aus der Sinnenluſt herleiten? Wenn es auch möglich iſt, einen Zuſammenhang zwiſchen beyden ſich auszudenken: ſo iſt doch gewiß, daß in den Gemüthern jener Menſchen keine Idee von einer vergangenen oder künftigen Befriedigung irgend eines Sinnes vorhanden war. Und es kommt nicht darauf an, wie man den Urſprung der menſchlichen Empfindungen durch Kunſt erklären kann, ſondern, wie man die Entſtehung derſelben im menſchlichen Herzen wirklich beobachtet.

Es giebt demnach, außer dem Vergnügen der Sinne, auch noch Vergnügungen des Geiſtes und

des Herzens. Es giebt alſo auch Begierden und Bedürfniſſe, welche aus den letztern entſtehn. Es gehört alſo noch etwas mehr zur Glückſeligkeit, als alle möglichen körperlichen Genüſſe in dem Zeitraume des Lebens gleichſam zuſammen zu pfropfen, und dem Schmerze, der, wie Plato ſagt, mit dem Vergnügen immer als ein hinteres Glied derſelben Kette verbunden zu ſeyn pflegt, und daher oft von dieſem nachgeſchleppt wird, geſchickt auszuweichen. Folglich hat auch endlich die Tugend, welche die Schöpferinn der Glückſeligkeit ſeyn ſoll, eine höhere Beſtimmung, als die Maßregel zum ſchmerzloſen Genuſſe körperlicher Vergnügungen ausfindig zu machen. Das Moralprincip des Epikur iſt alſo falſch.

Es iſt aber, zweytens, auch nicht genugthuend; und zwar in doppelter Rückſicht:

Einmahl reicht es zwar hin, für den gewöhnlichen Lauf des menſchlichen Lebens die Verpflichtung des Menſchen zur Ausübung der Tugend zu beweiſen: aber für gewiſſe ſeltnere Colliſionsfälle, die aber doch häufig genug vorkommen, giebt es ihm keine Bewegungsgründe zur Tugend, und ſcheint ihm ſogar das Laſter anzurathen. Wenn ein Menſch ſich durch Raub und Mord ein großes Vermögen, und alſo für ſein ganzes Leben die Mittel zu allen Vergnügungen verſchaffen kann, und dabey jene ſtrafbare Handlung dergeſtalt auf

ewig zu verbergen weiß, daß ſie ihm weder die Ahndung der Geſetze zuzieht, noch die Achtung ſeiner Nebenmenſchen vermindert: — was kann ihn hindern, ſeinen höchſten Zweck auf dem geradeſten Wege zu verfolgen? Die Regel, welche die Vernunft ſeiner Aufführung vorſchrieb, wird dadurch nicht übertreten. — Wenn ein Anderer, ſo wie der Herzog von Richelieu, durch einen höchſt glücklichen Körperbau, durch einen hohen Stand und äußere Annehmlichkeiten in den Stand geſetzt wird, die unmäßigſte Wolluſt bis in ein hohes Alter zu genießen und doch geſund zu bleiben; wenn er dieſer ſeiner Wolluſt das Glück und ſelbſt das Leben vieler achtungswürdigen Perſonen des andern Geſchlechts aufopfern, und doch dabey die Liebe dieſes Geſchlechts und die allgemeine Achtung der Geſellſchaft beybehalten kann: — was in der Welt könnte ihn bewegen, in der Befriedigung ſeiner Lüſte mäßig zu ſeyn? — Gerade alſo, wo die Verſuchung zum Laſter am größten iſt: da iſt der Widerſtand, welchen ihr die Epikureiſche Tugend leiſtet, der ſchwächſte: da, wo Principien und allgemeine Lehrſätze am meiſten nöthig ſind, da hören die ſeinigen auf, wirkſam zu ſeyn.

Dieſes Princip iſt zum andern deßwegen nicht genugthuend, weil es einen natürlichen Eindruck, welchen die Tugend auf alle Menſchen macht, und der einen weſentlichen Beſtandtheil von ihr zum

Grunde hat, nicht erklärt. Sie erregt nähmlich nicht nur Zuneigung, ſondern auch Achtung; ſie hat nicht bloß Schönheit, ſondern auch Würde. Ich unterſcheide, bey einer empfangnen Wohlthat, ſehr wohl den Eindruck, welchen das mir dadurch zu Theil werdende Glück verurſacht, von demjenigen Eindrucke, welchen es macht, dieſes Glück von der Menſchenliebe und Freygebigkeit eines Andern erhalten zu haben. — Nun dieſe von der Tugend erregte Achtung, dieſe Würde derſelben wird durch dasjenige Syſtem nicht erklärt, welches die Tugend bloß zur Dienerinn des ſinnlichen Vergnügens macht. Die Würde des Menſchen liegt in der Vollkommenheit ſeiner ganzen Natur und in der Erhöhung aller ſeiner Kräfte. Aber alle ſeine einzelnen Sinne können befriedigt werden: und er bleibt doch im Ganzen ein ſehr unvollkommner Menſch.

V.

So weit waren die Griechen und Römer gekommen, und durch dieſe Verſchiedenheiten hatten ſich ihre moraliſchen Begriffe und Meinungen durchgewunden: als die chriſtliche Religion erſchien, und die erſte große Aenderung darin hervorbrachte. Die Einführung dieſer Religion muß in den Augen jedes unbefangenen Beobachters, auch wenn er von dem Nutzen derſelben für das menſchliche Geſchlecht nicht überzeugt iſt, eine der größten und merkwürdigſten Weltbegebenheiten ſcheinen, werth, die Geſchichte derſelben in zwey Theile zu theilen. Keine andere Begebenheit hat auf Verfaſſung, Sitten, Cultur, Gelehrſamkeit und Schickſale ſo vieler Völker und Länder der Erde, — beſonders der ſchon zuvor geſitteten und aufgeklärten Völker, — einen ſo großen und ſo lange dauernden Einfluß gehabt. Noch nach achtzehn hundert Jahren empfinden wir die Wirkung derſelben. Alles, was in und um uns iſt, wird gewiſſer Maßen durch die Folgen dieſer Einführung beſtimmt.

Am allermeiſten aber iſt das Sittliche, in Abſicht der Meinungen ſowohl, als in Abſicht der Ausübung, bey den Völkern, welche die chriſtliche Religion angenommen haben, verändert worden. Ihr eigenthümlicher Vorzug iſt ohne Zweifel, daß ſie zuerſt unter allen Volksreligionen, die Religi-

onsmythen mit Religionslehren vertauſcht, und dieſe nebſt den Gebräuchen des Gottesdienſtes mit der Moral verbunden hat. Man hat zwar den alten Religionen daraus ein Verdienſt machen wollen, daß ſie ihren Anhängern bloß die Beobachtung gewiſſer Gebräuche vorſchreiben, ohne weder Sätze als Wahrheiten zu lehren noch Gebothe für Pflichten zu geben. Eben dadurch, ſagt man, wurden ſie duldſam und mit einander verträglich: weil alle Gebräuche neben einander beſtehen können; aber ein Satz nothwendig die Annahme des ihm widerſprechenden ausſchließt, und weil eine aufgelegte Pflicht den, welchen eine andere Religion ſie verwerfen heißt, ſogar abſcheulich macht. Daher die Unduldſamkeit und der Verfolgungsgeiſt erſt mit der chriſtlichen Religion gebohren worden iſt, und ſo lange, als ſie, fortgedauert hat. Ohne den Grund dieſer Beſchuldigung zu unterſuchen, welches mich zu weit von meinem Wege abführen würde, will ich nur dieß Einzige bemerken, daß für einen Menſchen, welcher Verſtand und Sitten für die beyden Hauptangeln hält, an welchen die menſchliche Vollkommenheit und Glückſeligkeit hängt, jede Religion, welche in ihrem Gottesdienſte bloß auf die Sinne wirkt und mechaniſche Uebungen veranlaßt, ohne weder Ideen noch ſittliche Empfindungen zu erwecken, eine verächtliche Religion iſt, und daß nur diejenige Religion ſchätzbar

und des Nahmens werth iſt, welche dem Verſtande etwas zu denken und dem ſittlichen Gefühle eine gewiſſe Richtung giebt.

Auch die Unterſuchung, ob die chriſtliche Religion wirklich einen Einfluß, und einen vortheilhaften, auf die Sittlichkeit der Völker, welche ſie annahmen, gehabt habe, gehört nicht zu meinem Endzwecke: obgleich meine innigſte Ueberzeugung mich dringt, zu bekennen, daß ich dieſen Einfluß für groß und ſehr wohlthätig halte. Je vertrauter ich mit den Schriften der Griechen und Römer und mit den hiſtoriſchen Denkmählern ihres ſittlichen Zuſtandes geworden bin: deſto mehr hat es mir eingeleuchtet, daß, in den ſittlich verdorbenſten Zeitaltern der chriſtlichen Europäiſchen Völker, doch mehr Tugend, mehr Beſcheidenheit in dem Laſter, beſonders bey den niedrigern Volksclaſſen, vorhanden geweſen ſey, als bey jenen ſo ſehr gerühmten Völkern des Alterthums. Wo bey dieſen die Philoſophie nicht hindringen konnte: da war auch das Volk von allem Unterrichte in ſeinen Pflichten entblößt. Unter den Chriſten hingegen bekommt auch der gemeinſte Mann, der ſonſt gar keine Gelegenheit etwas zu lernen hat, doch in der Kirche, einige beſſere und deutlichere Begriffe von der Sittlichkeit, als die ſeinigen ſind. Mögen darunter immer einige unrichtige ſeyn: aber die wahren fehlen doch gewiß nicht. Je religiöſer ein gemeiner

Mann iſt, deſto aufgeklärter wird er ſich im Durchſchnitte zeigen. Daher ſcheinen die Herrnhutiſchen Handwerker ſo weit über ihres Gleichen an Einſichten und ſelbſt in der Art ſich auszudrücken erhaben, ob ſie ſich gleich nur in ihren Betſtunden bilden.

Doch meine Hauptabſicht iſt auf die Darſtellung des eigenthümlichen Princips, welches die chriſtliche Religion zuerſt in die Moral eingeführt hat, und das ebenfalls von großen Folgen für die Theorie und Praxis dieſer Wiſſenſchaft geweſen iſt, gerichtet. Dieſes Princip iſt der Gehorſam und die Liebe gegen Gott. Alle Tugenden, ſagen die chriſtlichen Lehrer, welche entweder aus den Antrieben einer wohlgeordneten Selbſtliebe, oder aus den Empfindungen des Wohlwollens und der Zuneigung gegen andere Menſchen, oder ſelbſt aus der Betrachtung der Schönheit und der innern Vortrefflichkeit der Tugend geſchehen, ſind in den Augen Gottes, und alſo in der wahren Moral, nichts mehr, als glänzende Laſter. *) Wenn

---

*) Dieſes harte Urtheil über den völligen Unwerth der nicht chriſtlichen Tugenden, ſteht weder mit ausdrücklichen Worten in den Schtiften des N. T., noch läßt es ſich auf eine evidente Weiſe aus den Ausſprüchen deſſelben herleiten. Aber es kam ſehr frühzeitig in das Moralſyſtem der chriſtlichen Lehrer, und blieb ſehr lange herrſchende Meinung der Kirche.

Tugenden Gott gefallen, und alſo wirklich einen ſittlichen Werth haben ſollen, ſo muß der einzige, oder doch der vornehmſte Bewegungsgrund dazu geweſen ſeyn: die Gebothe Gottes unſers höchſten Oberherrn zu befolgen, und ihm, als unſerm größten Wohlthäter, unſere Dankbarkeit zu beweiſen.

Die chriſtlichen Lehrer hatten nicht Urſache, dieſes Princip zu beweiſen, da ſie es aus einer unmittelbaren Offenbarung, oder aus Schriften ſchöpften, welche, wie ſie glaubten, die eignen Reden und Ausſprüche Gottes enthielten. Aber ſie beſtätigten daſſelbe durch alle die Gründe, welche die Stärke jenes religiöſen Antriebes zur Tugend, und die Schwäche anderer ſpekulativen Bewegungsgründe zeigen können, und ſie wandten es auf die meiſten Pflichten an, um es als genugthuend darzuſtellen.

Wenn nun der philoſophiſche Moraliſt, deſſen Sachwalter ich in dieſem Aufſatze bin, über das chriſtliche Princip urtheilen ſoll; ſo wird er zuerſt anerkennen, daß daſſelbe eben, weil es ſo einfach und deutlich iſt, mehr, als die philoſophiſchen Syſteme, dazu gemacht iſt, auf die Menſchen im Großen, und beſonders auf die zahlreichern und niedrigern Volksclaſſen zu wirken. Es ſtellt ihnen keine andern ſittlichen Verhältniſſe dar, als die, in welchen ſie ſich nach ihrer politiſchen Lage wirklich befinden, und deren Einfluß auf ihre

Handlungen ſie vollkommen einſehen. — Sie ſind Unterthanen, und erkennen ſich zum Gehorſam gegen einen Oberherrn verbunden. Es iſt ihnen alſo einleuchtend, daß der höchſte Oberherr, Gott, welcher zugleich ein über die Menſcheu unendlich erhabnes Weſen iſt, einen noch weit ſtrengern Gehorſam von ihnen zu fordern berechtiget ſey. Die Gebothe eines menſchlichen Regenten können auch das Unrechte befehlen: die Geſetze Gottes drücken den Stempel des Rechts und der Tugend auf alle Handlungen, welche ſie vorſchreiben. — Jene Volksclaſſen fühlen ſich überdieß von der Wohlthätigkeit Vieler in ihrem Glücke abhängig, wiſſen, daß, um neue Wohlthaten zu erhalten, kein ſo ſicheres Mittel iſt, als ſich für empfangne ſehr dankbar zu bezeigen, und daß bey Höhern die beſte Art der Dankbarkeit der Gehorſam gegen ihren geäußerten Willen iſt. Dieſe ihnen ſo geläufigen Empfindungen richtet das Chriſtenthum nun auf Gott, den es ihnen in der That zuerſt, als ihren höchſten und immer währenden Wohlthäter darſtellte, weil es ihn zum Weltſchöpfer und Weltregierer erhob, welches keiner von den Göttern Roms und Griechenlands geweſen war.

Das chriſtliche Princip hat zweytens eine ſehr nahe und einleuchtende Beziehung auf Glückſeligkeit, und unterſtützt alſo die allgemein anerkann-

te Verpflichtung zum Gehorſam gegen einen göttlichen Oberherren und Regenten noch durch die, das Gemüth ſanfter beſtimmenden, Bewegungsgründe des davon zu erwartenden Wohlſeyns. — Da nach der chriſtlichen Lehre Gott der Urheber von dem Daſeyn des Menſchen, von deſſen Leben, und allem dem iſt, was daſſelbe bisher erhalten und angenehm gemacht hat: ſo iſt auch nur von Gott, als der erſten Urſache, alles künftige Wohlſeyn zu erwarten. Und wenn er nun in der Offenbarung ſeinen gehorſamen Unterthanen ihre Beglückung in dieſer und in einer künftigen Welt verſprochen, wenn er den Uebertretern ſeiner Befehle Elend und einen jammervollen Zuſtand gedroht hat: ſo iſt der Weg zur Glückſeligkeit kein anderer, als der: ſein Wohlgefallen durch die Ausübung der von ihm vorgeſchriebenen Pflichten zu erhalten.

Dieſes Princip iſt drittens in der chriſtlichen Religion vollkommen conſequent, weil ſie eine unmittelbare göttliche Offenbarung zum Grunde ihrer Lehren legt, und ihre Bekenner anweiſt, Gott ſelbſt als in den heiligen Schriften redend anzuſehen. Nur in dieſem Falle kann es einen eigentlichen Gehorſam gegen Gott geben, wenn man von ihm ſelbſt unmittelbar hört, was er befiehlt: nur in dem Falle kann es unbedingte Pflicht ſeyn, dem, was uns unter dem Nahmen eines göttlichen Geboths überliefert wird, zu gehorchen,

wenn wir wiſſen, daß es gleichſam aus dem Munde Gottes gefloſſen iſt. Der gläubige Chriſt, der von dem göttlichen Urſprunge der heil. Schriften überzeugt war, ſahe die darin vorkommenden Geſetze und Regeln für die menſchliche Aufführung wirklich in dieſem Lichte, — als Reden aus dem Munde Gottes, an. Und da nun zugleich in dem A. und N. Teſtamente, faſt für alle Fälle des menſchlichen Lebens, ſittliche Regeln vorkommen, mit welchen jeder Vernünftige zur Beſtimmung ſeiner Aufführung auslangen kann: ſo hatten die chriſtlichen Lehrer Recht, die Offenbarung als ein vollſtändiges Sittenſyſtem, und alſo das Princip des Gehorſams gegen Gott, d. h. gegen die Offenbarung, als ein völlig genugthuendes Princip anzuſehen, aus welchem ſich alle Pflichten herleiten laſſen.

Aber eben deßwegen iſt dieſes Princip zur Grundlage einer philoſophiſchen Moral nicht geſchickt. Sie weiß von keiner unmittelbaren Offenbarung. Sie ſieht Gott nur in der Natur, d. h. ſie ſchließt nur aus den Beſchaffenheiten des Werkes die Eigenſchaften des Urhebers: — ſie hört Gott nur in den Ausſprüchen der menſchlichen Vernunft, d. h. ſie nimmt an, daß alles, was wahr iſt, auch von dem Verſtande Gottes anerkannt, und alles, was wirklich Pflicht iſt, von ihm befohlen werde. Die Philoſophie ſieht

endlich den Begriff Gottes ſelbſt, und alſo auch die Ueberzeugung von ſeinem Daſeyn, als abgeleitet von dem Begriffe der höchſten intellektuellen und ſittlichen Vollkommenheit an, wovon die Vernunft in ſich ſelbſt und in der Natur die erſten Elemente aufſuchen muß. — Dieſe wenigen Data reichen zu, das Princip des Gehorſams gegen Gott als Grundlage der Sittenlehre, wenn es von dem Glauben an den unmittelbar göttlichen Urſprung unſrer heil. Schriften getrennt iſt, zu würdigen.

Es kann, einmahl, durchaus nicht das erſte und urſprüngliche ſeyn. Denn da ich in der Philoſophie erſt ſchließe, „Gott will alles, was „ſittlich gut, und befiehlt alles, was recht und „Pflicht iſt; — nun erkenne ich mit Gewißheit „dieſe Handlung für ſittlich gut, und dieſe Ver„pflichtung für gegründet; — alſo will Gott jene „und gebiethet mir dieſe:“ ſo muß ich zuvor aus andern Gründen die Einſicht von der ſittlichen Güte der Handlung und von der Verbindlichkeit einer Vorſchrift erlangt haben, ehe ich zuletzt gleichſam die Beyſtimmung Gottes und die Sanction dieſes höchſten Geſetzgebers annehmen kann.

Zum andern: der Gehorſam, es ſey gegen Gott, es ſey gegen Menſchen, iſt ſelbſt nur eine abgeleitete Pflicht. Ich kann fragen: „warum bin ich verbunden, zu gehor„chen? was ſetzt mich gegen ein anderes We-

„ſen in das Verhältniß eines Unterthanen, wel„ches mich nöthiget meinen Willen dem ſeinigen „aufzuopfern?“ Freylich leuchtet dieſes bey Gott ſehr bald ein, da bey ihm die höchſte Weisheit, Güte und Macht zuſammen kommen; drey Sachen, welche den Grund zu aller Herrſchaft legen, und die, wenn ſie vereiniget ſind, die rechtmäßigſte Herrſchaft begründen. — Aber dieſe Deduction iſt doch noch aus mehreren Gliedern beſtehend, wenn ſie vollkommen genugthuend und gegen alle Eingriffe geſichert ſeyn ſoll. Und bloß das, daß die Herleitung der Pflicht zum Gehorſam aus vorhergehenden Verbindlichkeiten möglich und ſelbſt nöthig iſt, zeigt, daß es nicht die Urpflicht und der ſummariſche Inbegriff aller andern, — kurz, daß es nicht das erſte Princip der Sittenlehre ſeyn könne.

Dazu kommt noch, drittens, eine Betrachtung, auf der Kant ſo ſehr beſteht, und die, ob ſie gleich frommen Gemüthern beym erſten Anblicke anſtößig ſcheint, doch für den prüfenden Verſtand viel Wichtigkeit hat. Es gehört nähmlich zum Weſen der Tugend, daß ſie aus der eignen Vernunft des Menſchen ihre Vorſchriften herleite; — daß ſie in ſeinem ganzen Charakter liege, und nicht aus irgend einem einzelnen und fremden, ſey es auch aus einem noch ſo ehrwürdigen, Bewegungsgrunde herſtamme. — Jeder Gehorſam iſt blind, die

Tugend aber iſt ſehend: jener folgt fremden Einſichten, dieſe hat die eigne Einſicht des Menſchen zur Führerinn. Jener unterwirft ſich den Geſetzen eines Obern, ohne ſie zu kennen und ohne ſie zu prüfen, weil er den Oberherrn als ſeinen Gebiether anerkennt, und von deſſen Weisheit eine hohe Meinung hat. Die Tugend hingegen, von der Vernunft unzertrennlich, iſt ihre eigne Geſetzgeberinn, und bekommt eben dadurch ihre vornehmſte Würde; zu geſchweigen, daß der Gedanke an einen Oberherrn von dem an willkührliche Belohnungen und Strafen nicht zu trennen iſt, dieſer letztere Bewegungsgrund aber die Reinheit der Tugend unausbleiblich befleckt.

Um ſchon von ſeiner Vernunft anerkannte Pflichten gewiſſer zu beobachten, kann der Menſch keinen höhern und edlern Antrieb haben, als den Gehorſam gegen Gott und die Furcht vor deſſen Mißfallen: ja er hat dieſen Bewegungsgrund, in Zeiten der Verſuchung, zur Unterſtützung ſeiner wankenden Tugend ſehr nöthig. Aber die Kenntniß ſeiner Pflichten kann er nicht aus dieſer Quelle ſchöpfen; und der erſte Grund aller Verpflichtung kann nicht in einer beſondern Pflicht, dergleichen der Gehorſam gegen Gott iſt, liegen.

Und welches war nun der wirkliche Einfluß jenes Princips auf die chriſtliche Kirche, in welcher es ſo lange herrſchte, und auf die in ihr begriffnen Völker, welche in den Mittelzeiten ihre Sitten und ihre Wiſſenſchaften nur von der Kirche bekamen? Er war theils vortheilhaft, theils nachtheilig, ſo wie in dem Princip ſelbſt Wahrheit mit unrichtigen Begriffen verbunden war.

1. In Abſicht des vortheilhaften Einfluſſes iſt es unverkennbar, daß eben die Einfachheit und die natürliche Stärke dieſes Princips die Urſache geweſen iſt, warum die chriſtliche Moral mehr bey den Völkern ausgerichtet hat, als die Moral aller Philoſophen des Alterthums. Der vortreffliche Zuſammenhang zwiſchen der chriſtlichen Dogmatik und Moral trug auch das Seinige dazu bey, der letztern Kraft zu geben: ſo wie die hohe ſyſtematiſche Vollkommenheit, welche die Kirchenlehrer in die Dogmatik zu bringen gewußt hatten, auch die Irrthümer der letztern zu befeſtigen diente. Der chriſtliche Religionslehrer fieng ſeinen Unterricht damit an, Gott als den Weltſchöpfer, und zwar als den Schöpfer aus nichts vorzuſtellen: und durch dieſe einzige Vorſtellung erhebt er den Begriff von Gott ſo ſehr, als nie zuvor die Menſchen ſich Gott gedacht hatten. Er unterließ dabey nicht, alle die wohlthätigen Einrichtungen in der Natur, die eben deßwegen, weil

Gott ganz ihr Urheber in Materie und Form iſt, von ihm allein herrühren, aufzuzählen. Und ſelbſt in den öffentlichen Kirchengebethen erneuert man dieſe Erinnerung bey jeder Zuſammenkunft der Chriſten. Der Katechet ſtellte nun zugleich Gott als den Regierer aller einzelnen Begebenheiten der Welt vor, und machte dadurch auch das zeitliche Glück der Menſchen ſichtbarer von ihm abhängig. Nie war die Allgegenwart eines Gottes gelehrt worden; aber ein immer gegenwärtiger Gott, wie der chriſtliche, welcher Zeuge aller unſerer Handlungen iſt, und dieſelben in dem Augenblicke, wann ſie geſchehen, mit Wohlgefallen oder Mißfallen bemerkt, wirkt weit ſtärker auf die Gemüther, als die Allwiſſenheit eines abweſenden Gottes. Der Unterricht des Chriſtenthums ſchloß ſich mit dem künftigen Zuſtande nach dem Tode, in welchem Gott von ihm ſelbſt veranſtaltete Belohnungen und Strafen den Beobachtern oder Uebertretern ſeiner Befehle austheilen wird. Hier war alſo alles vereiniget, was auf edle und unedle Gemüther wirken konnte: die Verehrung gegen die größte Vollkommenheit und Erhabenheit, und Furcht vor der größten Macht; — Dankbarkeit gegen unausgeſetzt empfangene Wohlthaten, und Verlangen nach neuen; — das Beſtreben, den Beyfall eines ſo erleuchteten Zeugen und Richters bey ſeinen Handlungen zu erhalten, und die Scheu

vor einem immer gegenwärtigen Oberherrn; endlich Furcht und Hoffnung der zukünftigen Dinge.

2. Was aber nun den nachtheiligen Einfluß jenes Princips betrifft: ſo entſtand der erſte Nachtheil eben aus dem Umſtande, daß der Gehorſam, wenn er erſtes Princip ſeyn ſoll, unumſchränkt und eben deßwegen blind ſeyn, d. h. daß der Handelnde den Befehl erfüllen muß, ohne ihn zu unterſuchen. Dieß richtete keinen großen Schaden an, ſolange die Chriſten die Offenbarung und die heiligen Schriften unmittelbar zu Rathe zogen, und ihre Pflicht des Gehorſams auf dieſe einſchränkten. Denn da in dieſen in der That nichts, als Sprüche der Weisheit und Lehren der Tugend, ſtehen; und da in ihnen faſt alle nöthigen Lebensregeln vorkommen: ſo konnte der Mangel der eignen Unterſuchung ſie nicht auf praktiſche Irrthümer führen; ſie konnten nie eingebildete Pflichten für wahre halten. Als aber über die Auslegung jener Schriften Streitigkeiten entſtanden, und die Geiſtlichkeit, Anfangs in Kirchenverſammlungen vereiniget, und dann von einem einzigen Oberhaupte, dem Pabſte, repräſentirt, ſich anmaßte, dieſelben allein rechtskräftig entſcheiden zu dürfen, und der einzige von Gott verordnete Ausleger des göttlichen Willens zu ſeyn: ſo ward nun die Unumſchränktheit gefährlicher. Die Geiſtlichen und die Päbſte waren doch, ſo wenig ſie es auch immer

einräumen wollten, irrende und leidenſchaftliche Menſchen; und es ward nun alſo in der chriſtlichen Kirche der Weg zu einer Moral eröffnet, welche aus Menſchenſatzungen beſtand: ſo wie auf der andern Seite, das Selbſtdenken der gemeinen Chriſten, und die eigne Prüfung deſſen, was gut und wahr iſt, — die allein lautre Quelle der Tugend, — immer mehr eingeſchränkt wurde, da ſie nicht mehr über den Sinn der Lehren und Gebothe der Bibel urtheilen durften. Als aber vollends die Kirchen-Verſammlungen und die Päbſte ſich zu wirklichen Stellvertretern Gottes erhoben, und die Canones der erſtern, und die Decrete der letztern für unmittelbare Gebothe Gottes galten, und als die Leſung der heiligen Schriften bey den Chriſten anfangs vernachläſſiget, zuletzt gar verbothen wurde: da bekam die Pflicht des unbedingten und blinden Gehorſams eine ganz andere und ſchädliche Richtung. Es blieb nicht mehr die Pflicht, Gott, — ſondern es ward die Pflicht, gewiſſen Menſchen zu gehorchen. Wie ſehr eine ſolche Unterwürfigkeit unter menſchliche Oberherrn in moraliſchen Sachen die Völker erniedrigen und verunedlen, die Fähigkeit des Verſtandes unter ihnen ſchwächen, und die Sittlichkeit verderben kann: das hat die Geſchichte des Mittelalters bis zur Reformation hinlänglich gelehrt. Und wie leicht Menſchen ein göttliches Anſehen, welches ihnen

die Meinung der Welt zugeſteht, zu mißbrauchen verleitet werden: das wiſſen wir aus der Geſchichte der Päbſte.

Aus dieſer erſten Beſchaffenheit des Gehorſams-Princips, daß der Gehorſam unbedingt ſey, — und allen übrigen Pflichten vorangehe: entſtand noch eine zweyte üble Folge. Es wurden nähmlich nunmehr alle Pflichten gleich, welche einen gleichen Gehorſam ausdrücken: — die Beobachtung eines neu eingeführten Kirchen-Gebrauchs, und die Erfüllung der ewigen Geſetze der Gerechtigkeit und Menſchenliebe. Da in jenem auf Gehorſam gebauten Sittenſyſteme, gar keine Beziehung der Tugend weder auf öffentliches noch auf häusliches Wohl, weder auf den durch tugendhafte Handlungen zu ſtiftenden Nutzen für Andere, noch auf die Vervollkommung des Menſchen ſelbſt und auf die Uebung ſeiner geiſtigen Kräfte ſichtbar vorhanden iſt: ſo wurde auch der Werth dieſer beyden Arten der Pflichten, — der Pflicht der Wohlthätigkeit, der Bürgertreue, des Fleißes, und die Pflicht ſich Kenntniſſe zu erwerben und ſeinen Verſtand im Denken zu üben, — von den Chriſten des Mittelalters verkannt. Dieß alles hielten ſie für weltliche Dinge, welche ihnen das Wohlgefallen Gottes nicht erwerben könnten. Aber die genaue Abwartung des Gottesdienſtes, und der von der Kirche zu gewiſſen Zeiten vorgeſchriebe-

nen Religionshandlungen, die ſtrenge Beobachtung des Faſtens zu beſtimmten Tagen und Jahreszeiten, die Herſagung ebenfalls vorgeſchriebner Gebethe, ſchienen die eigentlich geiſtlichen Pflichten, und alſo die höhern zu ſeyn: — und dieß nicht ohne allen Grund. Denn bey einer Pflicht, zu welcher uns ſchon die Natur die Verbindlichkeit lehret, und zu deren Beobachtung uns ſchon die Nutzbarkeit und die Schönheit der Sache ſelbſt anreizt, können wir unſern reinen Gehorſam nicht ſo gut beweiſen, als bey einer, wo der Gehorſam der einzige Bewegungsgrund iſt. Daher auch die Mönchsorden, welche auf die höchſte chriſtliche Vollkommenheit losarbeiteten, noch blindern Gehorſam gegen die geiſtlichen Obern, noch ſtrengeres Faſten, und immerwährendes Bethen und Singen zu ihren Regeln machten; zwar anfangs auch nützliche Arbeiten, als Ackerbau, Abſchreiben von Büchern und das Studieren überhaupt unter ihre Pflichten aufnahmen, aber bald ſie, als unheiligere Beſchäftigungen, bey Seite ſetzten und ſie endlich ganz aus ihrer Regel ausſchloſſen.

Der zweyte Umſtand, welcher dem Princip des Gehorſams eigen iſt, und mit der Zeit, — beſonders der wiſſenſchaftlichen Behandlung der Moral, — Schaden gethan hat, iſt ſelbſt der eine Vorzug, — ich meine die Einfachheit deſſelben. — Wenn es einmahl verſtanden und

auf die Pflichten des Lebens angewandt iſt, ſo iſt wenig mehr dabey zu erläutern und nichts zu unterſuchen. So lange es, wie es im Anfange der Fall war, und immer hätte ſeyn ſollen, mit der unabläſſigen Leſung der heiligen Schriften verbunden wurde: ſo konnte es in der That für die Chriſten hinreichen, ſie faſt alle Pflichten des Lebens zu lehren, und ihnen die Verbindlichkeit dazu zu zeigen. Selbſt als es davon getrennt und an das Studium der Canonen der Kirchenverſammlungen, der Decrete der Päbſte und aller Vorſchriften der kirchlichen Tradition geknüpft wurde: konnte es noch zur Belehrung und zum Leitfaden in den meiſten ſittlichen Verhältniſſen des öffentlichen und des Privat-Lebens dienen: — und dieß um deſto mehr, je mehr die Geiſtlichkeit ſich in die weltlichen Geſchäfte eingemiſcht und bürgerliche Angelegenheiten unter ihre Gerichtsbarkeit gezogen hatte. Man empfand alſo die Nothwendigkeit fortgeſetzter moraliſcher Unterſuchungen nicht. In der Bibel waren alle Tugendlehren nur in Sittenſprüchen gegeben, keine in zuſammenhängenden Syſtemen, oder auch nur in einer gewiſſen Ordnung gelehrt worden. Die chriſtlichen Lehrer giengen auf demſelben Wege fort. Sie gaben viele neue, oft ſehr vernünftige Belehrungen; einige unterſtützten ihre Vermahnungen durch wahre Beredtſamkeit: aber niemand dachte an die Unterſu-

chung der menſchlichen Natur und der Natur der menſchlichen Pflichten. Daher, ſo ſehr die Kirchenväter für das Syſtem der Dogmatik arbeiteten, ſo viel zahlreiche und ſcharfſinnige Werke ſie zur Erklärung und zum Beweiſe der theoretiſchen Lehren ſchrieben; und zu ſo einer großen Vollendung ſie auch endlich jenes Syſtem wirklich brachten: ſo wenig thaten ſie für die wiſſenſchaftliche Moral, ſo wenig Schriften haben ſie uns in dieſer Gattung hinterlaſſen, und ſo geringe Fortſchritte hat überhaupt die philoſophiſche Sittenlehre zwiſchen dem Zeitraume der Einführung des Chriſtenthums und der Wiederauflebung der Wiſſenſchaften im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte gemacht. Die ſpekulative Philoſophie wurde durch das ganze Mittelalter kultivirt, — zwar nicht ſehr zur Erweiterung nützlicher Kenntniſſe, aber doch zu einer gewiſſen Uebung des Verſtandes: und das Metaphyſiſche der Kirchen-Dogmatik führte ſelbſt auf jenes Studium, und gab ſogar einen großen Theil des Stoffs zur ſcholaſtiſchen Philoſophie her. Aber die Moralphiloſophie lag in dieſem langen Zeitraume gänzlich unangebaut. An ihre Stelle traten Aſcetik und Caſuiſtik, zwey Formen, in welche ſich das kirchliche Moralſyſtem natürlicher Weiſe ausbildete. Da dieſes größtentheils nur Uebungen der Andacht, der Selbſtverläugnung, des Gehorſams, — Büßungen und Gebethe vor-

ſchrieb: ſo wurden die Anweiſungen zu ſolchen Handlungen am ſorgfältigſten bearbeitet, und die Regeln dazu immer genauer beſtimmt: und die Sammlung ſolcher Anweiſungen und Regeln, mit Ermahnungen verbunden, machte den Inhalt der aſcetiſchen Bücher aus. — Da, von der andern Seite, vom Anfange des Chriſtenthums an, die eigentliche Lebensmoral, — ſelbſt nach dem Muſter des Unterrichts im neuen Teſtamente, — von den Lehrern der Kirche nie anders, als in einzelnen, unzuſammenhängenden und unbewieſenen Sätzen vorgetragen worden war: ſo wurden ſpäterhin, als alle Pflichten immer mehr in die äußern Handlungen, als in die Geſinnungen, geſetzt wurden, auch die moraliſchen Unterſuchungen immer mehr auf einzelne Fälle, und beſonders auf Colliſions-Fälle eingeſchränkt, wobey der Geiſt der Zeit, — die Grübeley, ſeine Nahrung fand.

VI.

Das erſte, was im Mittelalter die Gelehrten zu moraliſchen Unterſuchungen zurückbrachte, war die Einführung des alten Römiſchen Rechts, und das ſorgfältige Studium, welches man auf daſſelbe wendete.

Vielleicht haben die alten Römer dem menſchlichen Geſchlechte durch nichts einen ſo großen Dienſt geleiſtet, als durch die ſo vollkommne Ausarbeitung ihres bürgerlichen Rechts, welches ſelbſt unter den verworfenſten Regierungen ihrer Kaiſer immer neue Fortſchritte machte, — und durch die Sammlung und Abfaſſung der Geſetzbücher, welche ſie uns hinterlaſſen haben. In der Wiſſenſchaft des Rechts, und in dieſer allein, ſind die Römer Erfinder. Ihre Rechtspflege übertraf die Griechiſche, nach welcher ſie zuerſt copirt war, weit: und dieß trug vielleicht, nach der ſcharfſinnigen Bemerkung des Adam Smith, dazu bey, auch die Sitten der Römer über die der Griechen im Ganzen zu erheben.

Als im vierzehnten Jahrhunderte die Römiſche Rechtspflege bey den Gerichtsſtühlen des neuern Europa, — und das wiſſenſchaftliche Studium dieſes Rechts auf den Univerſitäten deſſelben eingeführt worden war: wurde zwar im Anfange nur der poſitive und hiſtoriſche Theil dieſes Rechts mit

groſsem Fleiſse getrieben, und machte, nebſt dem canoniſchen Rechte und der Theologie, beynahe das ganze Studium des Zeitalters aus, in welchem Paris der Hauptſitz der theologiſchen, Bologna der Hauptſitz der juridiſchen Wiſſenſchaften war. Aber nach und nach kam man doch auch dazu, dem Geiſte der Geſetze nach zu ſpüren, und die Urſachen, welche die Entſcheidungen der Pandecten und Inſtitutionen über bürgerliche Angelegenheiten hatten, in der Natur dieſer Angelegenheiten ſelbſt und in der Natur des Rechts aufzuſuchen. Daraus entſtanden die erſten Keime des Naturrechts, und mit dem Naturrechte fängt das Studium der neuern wiſſenſchaftlichen Moral an: ſo wie es immer ein Vorzug dieſer letztern vor der Moral der alten Philoſophen blieb, daſs jene die philoſophiſche Rechtswiſſenſchaft mit in den Umfang ihres Gebieths zog, und die aus der Rechtswiſſenſchaft entlehnten moraliſchen Begriffe, zum Beyſpiel den von der Zurechnung, und den damit zuſammenhängenden von der Freyheit des Willens, in ein helleres Licht ſtellte.

Auf die Wiederauflebung der römiſchen Rechtswiſſenſchaft folgte, faſt unmittelbar, die des Studiums der römiſchen und griechiſchen Beredtſamkeit, Dichtkunſt und Philoſophie. Auch hierdurch wurden die Gelehrten Europens von einer andern Seite zur Moral zurückgeführt. Aber ſo wie die

erſten Leſer der Griechen und Römer ſich mehr mit dem Verſtehen und Auslegen ihrer Gedanken und Ausdrücke, als mit der Unterſuchung der von ihnen vorgetragnen Sachen, beſchäftigten: ſo entſtanden auch anfangs aus dem Studium der vortrefflichen moraliſchen Werke des Plato, Ariſtoteles und Cicero, nur neue Platoniſche und Peripatetiſche Secten, welche alle Sätze, die ſie in den Schriften ihrer Stifter und Hauptvertheidiger fanden, ohne weitere Prüfung annahmen. Es war alſo noch weniger zu erwarten, daß ſie auf die Prüfung der erſten Principien denken, oder die Unterſuchung der Moral ſelbſt ſchon bis zur Erfindung neuer und eigner treiben würden.

Da nun meine eigentliche Abſicht in dieſem Aufſatze iſt, die nach und nach entſtandnen neuen Principien und Syſteme der Moral zu entwickeln: ſo iſt allerdings bey dieſer die Einführung der römiſchen Rechtswiſſenſchaft von größerer Erheblichkeit, als die Erneuerung der griechiſchen und römiſchen wiſſenſchaftlichen Moral. Und in der That von Rechtslehrern und von dem Studium der bürgerlichen Geſellſchaft und ihrer Verhältniſſe ſind diejenigen Moraliſten ausgegangen, welche uns nach der Zeit neue moraliſche Principien in Menge gegeben haben.

Ich ſetze dieſe Epoche nicht früher an, als mit dem Hugo Grotius und deſſen berühm-

ten Werke de jure belli et pacis. — Nicht, daß er ſelbſt ein neues moraliſches Syſtem erfunden hätte: aber er verband zuerſt die Philoſophie mit der Rechts- und hiſtoriſchen Staats-Wiſſenſchaft; ob er gleich beydes noch mit einem unnützen Ueberfluſſe von Gelehrſamkeit und Citationen aus den Alten ausſtattete. Aber die Größe ſeines Nahmens, und das Glück, welches ſein Werk in der gelehrten Welt, und ſelbſt bey den Staatsleuten und den Regierungen machte, hatte Einfluß auf ſeine Nachfolger, auch in dem Studium des Rechts mit hiſtoriſcher Gelehrſamkeit Philoſophie zu verbinden; und aus ſeiner Schule gieng Puffendorf hervor, von welchem wir, ſo viel ich weiß, die erſte neue Formel eines Moralprincips haben.

Aber von nun an muß ich mich kürzer faſſen, weil ſich die Menge neuer Moralſyſteme immer mehr häuft, je mehr ſich der Anbau der Philoſophie unter allen Nationen Europens ausbreitet: und ich darf mich kürzer faſſen, weil die zuvor gegebnen ausführlichen Erörterungen einiger Syſteme es dem Leſer ziemlich leicht machen werden, den Werth oder Unwerth dieſer neuen Principien zu beurtheilen.

Das Princip des Puffendorf zeigt ganz deutlich, daß er von der Staats- und Rechts-Wiſſenſchaft zu den moraliſchen Unterſuchungen ausge-

gangen ſey. Dieſes Princip iſt: Sey geſellig, d. h. handle immer ſo, daß du ein unſchädliches und brauchbares Mitglied, ſowohl der menſchlichen Geſellſchaft überhaupt, als insbeſondere der bürgerlichen Geſellſchaft ſeyſt, zu der du gehörſt, und die für dich, in gewöhnlichen Fällen, die ganze menſchliche Geſellſchaft vorſtellt. Und da es nur durch die Ausübung der Gerechtigkeit möglich wird, daß die Menſchen mit einander in Geſellſchaft leben können; — und da der Staat ſeine Erhaltung nur von der Treue ſeiner Bürger und deren Gehorſam gegen die Geſetze, — ſeine Beſchützung von ihrem Muthe, — ſeinen innern Wohlſtand nur von der beſten Verwaltung der Staatsämter, und der Bereitwilligkeit aller Bürger, der öffentlichen Sache zu dienen, — endlich die Glückſeligkeit oder die Erleichterung ſeiner einzelnen Mitglieder von der unter ihnen wechſelſeitig herrſchenden Liebe und Wohlthätigkeit erwarten kann: ſo ſey gerecht, gehorſam gegen die Geſetze, treu in deinem Amte, oder fleißig in deinem Berufe, muthig zur Abwendung der öffentlichen Gefahr, im Privatumgange liebreich und wohlthätig.

Das Princip der Geſelligkeit ſchließt zwey Sachen in ſich: es ſoll die Grundlage der Moral in der menſchlichen Natur zeigen; und zugleich die Urpflicht angeben, aus welcher ſich alle andern her-

leiten laſſen. 1) Der Menſch, meint Puffendorf, iſt deßwegen ein ſittliches Weſen, weil er ein geſelliges Weſen iſt. Wäre nur ein einziger Menſch auf dem Erdboden: ſo hätte er keine Pflichten auszuüben. Und wären alle Menſchen ſo von der Natur gemacht, daß ſie ſich, wie gewiſſe Thiere, von einander trennten und ganz einſam lebten: ſo wären ſie alle zur Ausübung von Pflichten, und alſo zur Sittlichkeit, unfähig. Aber zum Leben in Gemeinſchaft mit ſeines gleichen beſtimmt und geneigt, und zugleich mit Vernunft begabt, iſt der Menſch auch von der Natur zur Sittlichkeit und Tugend berufen. 2) Und eben deßwegen, weil alle Pflichten des Menſchen nur im geſelligen Leben ausgeübt werden können, laſſen ſie ſich auch alle aus der einen Pflicht, das geſellige Leben aufrecht zu erhalten, zu unterſtützen und zu verſchönern, herleiten.

Es wird nicht ſchwer ſeyn, dieſe doppelte Beziehung des Puffendorfiſchen Princips zu beurtheilen.

Erſtlich. Was die Geſelligkeit als Grundlage der Sittlichkeit in der menſchlichen Natur betrifft, ſo iſt zuerſt das Factum, welches dem Beweiſe zum Grunde liegt: daß der Menſch, wenn er im ungeſelligen Zuſtande und wenn er vollkommen einſam lebte, gar keine Pflichten zu beobachten hätte, nicht richtig. Denn etwas anders iſt,

ob der Menſch, außer aller Geſellſchaft lebend, je ſeine geiſtigen Kräfte ſo weit würde haben anbauen können, um eine ſittliche Verpflichtung anzuerkennen; — und etwas anders, ob der Menſch, wenn er in jenem Zuſtande Hülfsmittel fände, ſeine Vernunft bis auf dieſen Grad zu entwickeln, wirklich gar keine Gegenſtände zu moraliſchen Handlungen und keine Veranlaſſungen zur Tugend antreffen würde. Er würde doch auf eine ſchickliche oder unſchickliche Weiſe mit der körperlichen Natur und mit ſich ſelbſt umgehen können; er würde, in der Sorge für ſeine Erhaltung und Geſundheit, Klugheit, in dem Gebrauche ſeiner Nahrungsmittel, Mäßigkeit, und in dem Kampfe mit den wilden Thieren, Muth beweiſen können. — Noch mehr aber iſt der Menſch, nachdem er und ſeine Vorfahren, durch die längſt geſtiftete bürgerliche Geſellſchaft, an Geiſt und Körper ausgebildet worden ſind, mit Pflichten auch für die vollkommenſte Einſamkeit ſo reichlich verſorgt: daß dasjenige, was er der Geſellſchaft und Andern ſchuldig iſt, jetzt augenſcheinlich nur einen Theil ſeiner Verpflichtung ausmacht.

Zweytens. Die Geſelligkeit im Menſchen hat eine doppelte Quelle: Inſtinkt und Vernunft. Schon als Thier iſt der Menſch geſellig: d. h. er vereiniget ſich gern mit ſeines Gleichen; er läuft gern da-

hin, wo er einen Haufen Menſchen beyſammen ſieht; er ſchlägt mit zu, wenn jemand den Haufen angreift. Er iſt noch weit mehr geſellig als vernünftiger Menſch: weil er einſieht, daß er nur durch die Hülfe Andrer ſeines Lebens ſicher ſeyn, ſich ohne große Beſchwerde nähren und noch mehr ſich ſelbſt ausbilden könne. Aber aus welcher von beyden Quellen die Geſelligkeit auch komme, ſo iſt ſie doch immer eine abgeleitete und nicht eine urſprüngliche Eigenſchaft, und alſo nicht vollkommen geeignet, ein Urprincip der Sittlichkeit zu werden. Es läßt ſich

drittens, aus ihr nicht unmittelbar, ſondern erſt durch Beweiſe und Umwege zeigen, daß der Menſch zu dem, was ihm als Pflicht vorgeſchrieben werden ſoll, wirklich verbunden ſey, und daß er in der Ausübung der Tugend ſeine Glückſeligkeit finden werde. Es fragt ſich nähmlich: Warum ſoll ich der Geſellſchaft Dienſte leiſten? warum ſoll ich ſie aufrecht erhalten helfen? Und nun muß erſt bewieſen werden, daß die Aufrechterhaltung oder die Wohlfahrt der Geſellſchaft mir wirklich zu meiner Wohlfahrt unentbehrlich ſey,— wodurch das Princip der Geſelligkeit in das der Selbſtliebe übergeht; — oder daß jene Pflichten noch von etwas Anderm, was im Menſchen ſelbſt liegt, z. B. der Vernunft gebothen werden, wo-

durch es auf das Kantiſche Princip zurückgeführt wird.

2. Was die zweyte Rückſicht betrifft, die Möglichkeit, die meiſten oder alle Pflichten des Lebens aus der wahren Geſelligkeit herzuleiten: ſo iſt es allerdings wahr, daß die meiſten Handlungen, wobey wir ſittlich gut oder böſe handeln können, beſonders die, wobey wir große Verſuchungen zur Ungerechtigkeit und zum Laſter haben, oder eine wahrhaft verdienſtliche Tugend durch große Aufopferungen zeigen können, ſich auf andre Menſchen beziehen. Die Zergliederung der Verhältniſſe, welche in der Geſellſchaft, beſonders der bürgerlichen, vorkommen, und die Unterſuchung, was bey jeder derſelben einzelnen Perſonen oder dem Ganzen ſchadet oder nutzt, macht daher in der That den wichtigſten und zugleich den weitläuftigſten Theil der moraliſchen Wiſſenſchaft aus. Und dieſer Umſtand eben bewirkte, daß Männer, wie Puffendorf und ſeine Nachfolger, welche zum Praktiſchen eilten, wo ſie, ihres eigenthümlichen Studiums wegen, zu Hauſe waren, und ſich in den Regionen der Metaphyſik nicht gern lange verweilen wollten, das Princip der Geſelligkeit andern mehr abſtrakten, vielleicht richtigeren, aber dem gemeinen Verſtande nicht ſo einleuchtenden und mehrerer Speculation bedürftigen Principien vorzogen.

VII.

Um mir nun die Arbeit, in Abſicht der von nun an ſich immer mehr vervielfältigenden Verſuche, neue Moralprincipien zu erfinden, ſo viel ſichs thun läßt, zu erleichtern, will ich dieſelben unter zwey Claſſen bringen. Der eine Theil unſrer neuern Philoſophen, beſonders die Engländer, haben die Moral ganz allein auf die Empfindung und das Empfindungsvermögen gründen wollen. Andre, unter welchen ſich die meiſten deutſchen Philoſophen befinden, haben die Moral ganz aus den Einſichten und der Vernunft hergeleitet. Ein Syſtem, das Leibnitziſch-Wolfiſche hat beydes zu vereinigen geſucht: indem es die Vollkommenheit zum letzten Zwecke des Menſchen aufgeſtellt, und den Satz: Strebe nach deiner Vollkommenheit! zum Princip der Moral gemacht hat.

Erſte Claſſe.

Principien, aus der Empfindung und dem Empfindungsſyſteme hergeleitet.

1.

Ich rechne zu dieſer Claſſe zuerſt das Syſtem der Selbſtliebe, ſo wie es die Neuern, beſonders die Franzöſiſchen Philoſophen, angenommen, und als das einzige wahre, von Spitzfindigkeit und leerem Wortkrame freye, aufgeſtellt haben; und welches auch von unſerm großen Könige in einer eignen kleinen Schrift vertheidiget worden iſt. Es iſt im Grunde von dem Glückſeligkeits-Syſteme nicht unterſchieden: nur daß es, ſowohl nach der Zweydeutigkeit des Worts Selbſtliebe, als nach den unbeſtimmten Begriffen der meiſten von jenen Philoſophen, zweifelhaft wird, ob es das Epikureiſche Syſtem seyn ſoll, welches die Selbſtliebe nur in die Liebe zum ſinnlichen Vergnügen ſetzet, oder das eigentliche wahre Glückſeligkeits-Syſtem, welches auf Geſundheit, Wohlſtand und ſtets wachſende Vollkommenheit des ganzen Menſchen, nach Geiſt und Körper, ſieht, und der Selbſtliebe alſo einen Gegenſtand von viel größerm Umfange darbiethet. Die Franzöſiſchen Philoſophen nehmen die Selbſtliebe größtentheils

in dem erſtern Sinne. Und keiner unter ihnen hat den Epikureismus weiter getrieben, oder gleichſam mehr koncentrirt, als Helvetius, der ſogar alle ſinnlichen Vergnügungen auf die bloße Befriedigung des Geſchlechts-Triebes eingeſchränkt, und aus der ſinnlichen Liebe faſt alles, — Talente, Witz und Tugend hergeleitet hat. Keiner hat aber auch dieſes Syſtem ſchöner ausgeſchmückt, und mit ſo vielen feinen, größtentheils wahren, und höchſt angenehm vorgetragenen Beobachtungen aus dem geſellſchaftlichen Leben unterſtützet, als er: daher es auch, ſeit ſeiner Zeit, das in Frankreich allgemein herrſchende Moralſyſtem geworden iſt.

Friedrich der zweyte nahm das Wort Selbſtliebe im zweyten Sinne, für Liebe zur wahren eignen Glückſeligkeit. In keiner von beyden Auslegungen habe ich Urſache, das Syſtem der Selbſtliebe weiter zu beurtheilen.

2.

Es gehört ferner zu dieſer Claſſe das Princip des Wohlwollens, welches beſonders Engliſche Philoſophen, und vorzüglich die Schottiſchen angenommen, und in die Philoſophie eingeführt haben. Sie ſetzen voraus, daß die Sorge des Menſchen für ſeine eigne Wohlfahrt, bloß um dieſer Wohlfahrt ſelbſt willen, nur Klugheit, und

allein die Sorge für die Wohlfahrt Anderer, Tugend ſey; daß, da der Menſch kein vollſtändiges Ganze, ſondern nur einen Beſtandtheil eines größern Ganzen, nehmlich der Geſellſchaft ausmache, er auch ſich ganz dieſer ſchuldig ſey, und daß folglich, nach dem Ausſpruche des Cicero, von ſeiner Perſon und von ſeiner Zeit ein Theil ſeiner Familie, ein zweyter ſeinen Freunden, ein dritter ſeinem Vaterlande, und ein vierter dem ganzen menſchlichen Geſchlechte zugehöre. Sie ſetzen hinzu, daß die Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt mit aus dieſem Syſteme fließen: weil mit einem ungeſunden, verkrüppelten und ſchmerzhaften Körper, mit einem ungebildeten Geiſte, einem unzufriednen Herzen, und ohne alle äußere Hülfsmittel des Glücks, kein Menſch für die Wohlfahrt Anderer mit Erfolge ſorgen kann.

Sie ſetzten zweytens zum voraus, daß das Wohlwollen oder die Liebe zu andern Menſchen ein urſprüngliches Princip in der menſchlichen Natur und ihr, als die Baſis der Sittlichkeit, von dem Schöpfer verliehen ſey.

Man erkennet leicht, daß das Princip des Wohlwollens, im Grunde von dem der Geſelligkeit nicht weſentlich unterſchieden ſey: nur daß das erſte mehr reine Empfindung der Liebe iſt, für deren Erweiſungen der ſittliche Menſch gar keine Erwiederungen erwartet, das Princip der Geſellig-

keit aber doch zugleich einen Vernunftbegriff in ſich ſchließt, inſofern es die Unentbehrlichkeit der Vereinigung der Menſchen in eine Geſellſchaft zur Erhaltung, Ausbildung und Wohlfahrt der Einzelnen vorausſetzt. Doch ſind beyde Principien gleichen Mängeln unterworfen: erſtens, weil ſie etwas Abgeleitetes in der menſchlichen Natur für etwas Urſprüngliches halten, und zweytens, weil ſie eine einzige Tugend auswählen, um der Grund der übrigen zu ſeyn, anſtatt daß ſie eine gemeinſchaftliche Grundlage aller Tugenden zu liefern verſprachen.

3.

So wie Helvetius das Epikureiſche, — ſo hat Hutcheſon, Profeſſor der Moral in Glasgow, ein vortreflicher Mann, und ein wahrhaft großer Philoſoph, *) das Empfindungsſy-

*) Sein Werk über die Leidenſchaften, und das, worin er ſein moraliſches Syſtem entwickelt, ſind ſeine mir bekannt gewordenen Hauptſchriften. Schon das erweckt ein ſehr günſtiges Vorurtheil für ihn, daß Adam Smith, der ſein Nachfolger auf dem moraliſchen Lehrſtuhle in Glasgow war, ihn auch als ſeinen Lehrer ausnehmend hochſchätzte und es ſich immer zur vorzüglichen Ehre rechnete, daß die Univerſität ihn wür-

ſtem am weiteſten getrieben: indem er einen eignen moraliſchen Sinn, ein Vermögen, Recht und Unrecht, das Sittlich-Gute und Böſe unmittelbar zu empfinden, und von jenem auf eine angenehme, von dieſem auf eine mißfällige Weiſe afficirt zu werden, im Menſchen angenommen hat. Er iſt der erſte, welcher unter den Schottiſchen Philoſophen und beſonders auf den beyden Univerſitäten, Edimburg und Glasgow, die Gewohnheit aufgebracht hat, für jede etwas auffallende und bey dem erſten Anblicke nicht gleich zu erklärende Erſcheinung der menſchlichen Natur ſogleich eine eigne Urkraft anzunehmen: eine Gewohnheit, welche der guten ſpekulativen Philoſophie geradezu entgegenſtehet, ob ſie gleich die Beobachtungs- und praktiſche Philoſophie, in welcher die ſchottiſchen Gelehrten vorzüglich glänzen, nicht verhindert, vielmehr gelegentlich ſie zu befördern dienen kann. Reid, von dem wir ein großes Werk über die Erkenntnißkräfte haben, nimmt eine eigne Fähigkeit für die Mittheilung unſrer Gedanken an Andere, und wieder eine andere für die Erfindung der Sprache an. Auch der in vieler andern Rückſicht ſo wahr und tief denkende Adam Smith, iſt von dieſem Fehler nicht ganz frey, indem er ſein berühmtes Werk

---

dig geachtet hätte, an die Stelle eines ſo großen Mannes zu treten.

über den Nationalreichthum damit anfängt, ein eigenes Tauſch-Princip, — ich meine eine urſprüngliche Neigung und Fähigkeit des Menſchen zum Tauſchen, feſtzuſetzen. In der That aber heißt es eigentlich ſoviel, als der Unterſuchung aller Principien entſagen, wenn man an eine ſpecielle Wirkung eine erſte Urſache ſogleich anknüpft, und dieſe nach jener benennt. Dieß waren die qualitates occultae der Scholaſtiker, welche wir ſo ſehr verachten, und ſie kommen, wie wir ſehen, unvermerkt, in einem ſehr erleuchteten Zeitalter und Lande wieder. Aber, wie ich ſchon geſagt habe, der Reichthum ſo vieler andern, für das Leben noch weit nützlicheren, Kenntniſſe, als metaphyſiſche Spekulationen ſind, bedecken bey den genannten Männern jenen Fehler, der aber von mir hier gerügt werden muß.

Das Daſeyn eines eigenen moraliſchen Sinnes in der menſchlichen Natur, läßt ſich auf keine Weiſe darthun.

1) Der Gegenſtand eines Sinnes muß etwas einfaches und einzelnes ſeyn: und die Sittlichkeit iſt etwas viel umfaſſendes und allgemeines. Durch die Eindrücke der Handlungen unſerer ſelbſt und Anderer auf einen gewiſſen Sinn, könnte man wohl etwas Angenehmes oder Unangenehmes in denſelben gewahr werden: aber daß dieſes Angenehme gerade von der Art des ſittlich Angenehmen

ſey, kann kein Sinn lehren. Wir fühlen durch das Auge das Angenehme der Farben, und das Angenehme der Geſtalten. Daß aber das Angenehme der Geſtalten von anderer Art ſey, und Schönheit heiſſe, lehrt der Beſtand. Das Ohr ergetzt uns durch den Wohlklang einzelner Töne, und durch die Harmonie und Melodie vieler vereinigten Töne. Daß aber dieſe Vereinigung derſelben, welche die Muſik ausmacht, zu einer höhern Gattung des Vergnügens gehöre, und den Geiſt veredle, kann nur der Verſtand einſehen.

2) Wenn der Menſch ein unmittelbares Gefühl deſſen hätte, was Recht und Unrecht, Tugend und Laſter wäre: ſo hätte er auch einen weit ſicherern Führer, in Abſicht ſeiner moraliſchen Aufführung, als er nach der Erfahrung wirklich hat. Der tugendhafteſte Menſch iſt oft in der größten Verlegenheit, zu wiſſen, was itzt ſeine Pflicht ſey. Und er kann nur durch weitläuftiges Nachdenken, und durch Befragung weiſer Freunde, zu einem zweifelhaften Lichte darüber kommen. Die dem moraliſchen Sinne vorgelegte Handlung macht auf denſelben keinen Eindruck, weder des Angenehmen noch des Unangenehmen.

3) Es iſt ausgemacht, daß die Tugend aus Ideen erwächſt, und die Pflicht durchdacht werden muß, ehe ihre Schönheit empfunden wird. Aber bey einem Sinne geht die Empfindung des

Angenehmen vorher, und die Betrachtung der Urſachen folgt erſt. — Auch wird der Menſch der Sittlichkeit erſt fähig, wenn der Verſtand ſich zuvor bis auf einen gewiſſen Grad ausgebildet hat: und wo die letztere Eigenſchaft gänzlich mangelt, findet ſich die erſte niemahls ein. — Aber die Sinne entwickeln ſich im Menſchen vor allen anderen Fähigkeiten; und ſie entwickeln ſich auch im roheſten Menſchen ohne alle Cultur.

4.

Da ich mit den Schottiſchen Philoſophen beſchäftiget bin: ſo kann ich zwey Männer zu erwähnen nicht unterlaſſen, mit denen ich ſelbſt vertrauter geworden bin, weil ich einige ihrer Schriften ſelbſt überſetzt und bearbeitet habe, — Ferguſon und Smith, — beydes vortreffliche Männer, welche die moraliſchen und politiſchen Wiſſenſchaften mit wahren Meiſterwerken bereichert haben.

1) Ferguſon hat weder in dem kleinen Compendium der Moral, welches ich überſetzt habe, noch in dem Werke, Geſchichte der bürgerlichen Geſellſchaft, noch in ſeinem neueſten großen Syſteme der moraliſchen und politiſchen Wiſſenſchaften, — ſeinen drey Hauptſchriften in dieſem Fache, — die erklärte Abſicht gehabt, ein neues Princip der Sittlichkeit aufzu-

ſtellen; auch iſt er nicht ein bloßer Empfindungs-Philoſoph: aber er ſieht doch den Menſchen als vornehmlich für die Geſellſchaft geſchaffen an, und findet mit ächtem alt-römiſchen und brittiſchen Sinne, die meiſten Pflichten deſſelben in patriotiſchen Handlungen, und in der Thätigkeit zur Beförderung des Menſchen- und Bürger-Wohls; und er hat überdieß, in der Entwickelung ſeines Syſtems Eigenthümliches genug, um von mir nicht ganz übergangen zu werden.

Ferguſons Syſtem iſt im Grunde das ächt-Stoiſche, von Spitzfindigkeiten Uebertreibungen und Paradoxien gereinigt, und auf ſeinen weſentlichen Inhalt zurückgebracht, der darin beſteht: daß der Menſch ſeine Glückſeligkeit nur in der ſtets zunehmenden Vollkommenheit ſeiner ganzen Natur finden, — und daß er dieſe Vollkommenheit nur durch eine ununterbrochne Reihe wohlthätiger und patriotiſcher Handlungen, mit Klugheit und Muth ausgeführt, durchs ganze Leben vermehren kann. Das, was Ferguſon noch Eigenthümliches hinzuſetzt, und was, wenn es auch nicht als eine völlig neue Idee angeſehen werden kann, doch von ihm zuerſt ſein volles Licht erhalten hat, iſt: daß der Menſch, ſo wie alle lebenden, und ſelbſt alle organiſirten Weſen, — ſeiner Natur nach, ein immer fortſchreitendes und gleichſam in der Succeſſion exiſtirendes Weſen ſey, welches nie ganz voll-

ſtändig auf einmahl vorhanden iſt, nie das Ziel erreicht, wo man ſagen kann, — nun iſt es vollendet. Hieraus ſchließt Ferguſon, daß der höchſte Zweck des Menſchen nicht in irgend einem genau zu beſtimmenden, aber ruhigen Zuſtande, — ſondern nur in einer immer währenden Thätigkeit und einem Streben nach noch höhern Zielen liege. Das, was der Menſch ſchon erreicht hat, oder je erreichen wird, iſt nichts, als ein Erhohlungs-Punkt auf ſeiner Reiſe des Lebens, durch welchen er ſich zu fernern Unternehmungen ſtärken ſoll. Nur im Handeln ſelbſt alſo, inſofern ſich die Vollkommenheit der menſchlichen Natur thätig erweiſt und entwickelt, — welches nur durch kluge, gerechte, mäßige und tapfere Handlungen geſchehen kann, — liegt der wahre Zweck und die Glückſeligkeit des Menſchen. Dieſe Grundſätze trägt Ferguſon in einem ſo männlichen Stile, der unverkennbare Spuren ſeiner wahren Ueberzeugung und ſeiner lebhaften Theilnehmung zeigt, vor; und er führt dieſelben, mit ſo vieler Erfahrungskenntniß, durch die verſchiedenen moraliſchen und politiſchen Verhältniſſe durch, auf welche ſie eine Anwendnng leiden: daß er, in allen ſeinen genannten Schriften, auch dem philoſophiſchen Leſer neue Sachen zu denken, und dem tugendhaften eine neue Erhebung des Herzens giebt. Eine beſondere Würdigung des Eigenthümlichen in ſeinem

Syſteme wäre überflüſſig, weil es nur Beziehungen zuſammenſetzt, die ich einzeln ſchon beurtheilt habe.

2) Adam Smith, der erſte unter meinen Schottiſchen Lehrern und Freunden, ſo wie er überhaupt ein weit mehr origineller Kopf iſt, und alle von ihm bearbeiteten Wiſſenſchaften mit weit mehr neuen Wahrheiten bereichert hat, als Ferguſon: ſo hat auch ſein Werk über die moraliſchen Empfindungen, — das einzige, in welchem er die Moral unmittelbar bearbeitet, oder im Zuſammenhange vorträgt, — die erklärte Abſicht gehabt, ein neues Princip derſelben aufzuſtellen und durch Beweiſe und Erfahrungen zu unterſtützen. Dieſes Princip iſt, — wenn es erlaubt iſt, ein ſo hartes Wort von den Ideen eines großen Selbſtdenkers zu brauchen, — in der That ungereimt, und mit der leichteſten Mühe zu widerlegen. Aber er weiß es durch ſeine Erklärungen und Anwendungen ſo lehrreich zu machen; er ſieht in den Sachen ſo richtig, ob er gleich in der urſprünglichen Form, unter welche er ſie zwingen will, einen ſo verkehrten Blick thut; und die Entwickelung ſeines eignen Syſtems, verbunden mit der Beurtheilung fremder Syſteme, ſteckt in der Geſchichte der Moralphiloſophie und in dem Inhalte derſelben ein ſo helles Licht auf, daß ich aus ſeinem Werke über die moraliſchen Empfindungen,

deſſen erſten Grundſatz ich für ungereimt erkläre, doch mehr gelernt zu haben bekenne, als aus den Werken vieler anderen, in ihren Principien untadelhaften, und in ihren Beweiſen weit ſtrengeren Moraliſten.

Dieſes Princip iſt die Sympathie. Ein Menſch iſt dazu gemacht, an dem, was der Andere thut und leidet, Theil zu nehmen. Er hat von der Natur die urſprüngliche Neigung bekommen, ſich in die Stelle des Andern, mit dem er umgeht, bis auf einen gewiſſen Grad zu verſetzen, und er hat einen natürlichen Trieb dieß zu thun, ſobald er mit ihm in Geſellſchaft iſt; und einen um deſto ſtärkern, je mehr er die andere Perſon liebt und achtet. Wenn er nun, nachdem er ſich, ſo viel ihm möglich iſt, bemüht hat, in die Stelle des Andern zu treten und ſich deſſen Zuſtand ſo anſchauend, als wäre es ſein eigner, vorzuſtellen, das Betragen des Andern in dieſem Zuſtande billiget, für gegründet und ſchicklich erklärt: ſo iſt das Betragen ſittlich gut. Wenn er ſich aber nicht in die Empfindungen des Andern verſetzen, noch ſeine Triebfedern gleichſam ſelbſt anerkennen kann; weil er jene übertrieben oder zu ſchwach, dieſe zweckwidrig oder auf einen unrechten Zweck gerichtet findet: ſo kann das Betragen des Andern mit Grunde für ſittlich fehlerhaft gehalten werden.

Der zweyte Menſch nähmlich, welcher den erſten nach jener Sympathie beurtheilen ſoll, ſey es auch ſein beſter Freund, iſt doch immer nur ein unpartheyiſcher Zuſchauer. Er kann nie ſelbſt fühlen, was der Andere in dieſem Augenblicke fühlt; er kann nur lebhaft denken, was der Andere wohl fühlen möchte: er wird für jetzt nicht ſelbſt von den Begierden beunruhiget, welche ſeines Freundes Bruſt pochend machen; aber er kann die Urſachen von dieſen Begierden in den Verhältniſſen des Freundes kennen, und dieſe Kenntniß auf ſeine Empfindung wirken laſſen. Findet er alſo, bey dieſer Unpartheylichkeit und Kaltblütigkeit, doch die Aeußerungen des Andern von ſeinem jetzigen Schmerze, oder ſeiner Luſt nicht zu groß, findet er die Maßregeln deſſelben, zur Befriedigung ſeiner Begierden, dem Werthe ihrer Gegenſtände und den Umſtänden angemeſſen: ſo kann man ſein Zeugniß für gültig halten, und in dem Betragen des Leidenden oder Handelnden den gehörigen Grad von Mäßigung, oder Klugheit und Gerechtigkeit vorausſetzen.

Tauſend Beyſpiele beweiſen es, daß der Menſch die Beyſtehenden, die ruhigen Zuſchauer ſeiner Handlung, für die gültigen Richter derſelben erkennt. Er giebt ſich eben ſo viele Mühe, ſich in die Lage und Empfindung zu verſetzen, in welcher jene ſeinen Zuſtand und ſein Betragen

in demſelben betrachten, als ſie ſich immer geben mögen, um mit ihm zu ſympathiſiren; und er glaubt nicht anders ihren Beyfall zu erhalten, als wenn er in ſeinen Aeußerungen die Stärke oder Schwäche ihrer Empfindungen ausdrückt. Er wird ſich daher jedesmahl, nach der Beſchaffenheit der Geſellſchaft und dem Grade der Theilnahme an ihm, herauf- oder herabſtimmen. Er wird, bey einem körperlichen Schmerze, das Schreyen und alle heftigen Ausbrüche ſeiner Empfindung vermeiden: weil er weiß, daß an körperlichen Schmerzen andere Menſchen weniger Theil nehmen können, weil ſie ſich weniger in die Stelle des Leidenden zu verſetzen wiſſen. — Er wird bey Leiden der Seele, z. B. bey dem Betrübniſſe über den Verluſt der Seinigen, unter wirklichen Freunden, ſeinen Thränen freyern Lauf laſſen, und unter gleichgültigern Beſuchern nur eine ſtille und ruhige Traurigkeit zeigen.

Der von beyden Theilen, von dem Handelnden und dem, welcher über ihn urtheilt, anerkannte Grundſatz der Sittlichkeit und Pflicht iſt: daß der Menſch ſo handeln muß, daß die nicht in denſelben Zuſtänden befindlichen und mit denſelben Gefühlen angefüllten Menſchen mit ihm ſympathiſiren können: daß heißt mit andern Worten, er muß ſo handeln, wie es der entfernte und unpar-

theyiſche Zuſchauer ſeiner Handlungen für recht erkennt.

Wer ſieht aber nun nicht auf den erſten Blick ein, daß das Sympathiſiren mit Andern ſelbſt wieder eine moraliſche Handlung ſey, welche einen Maßſtab bedürfe. — Der eine Menſch iſt nicht derſelben Theilnahme mit den Schickſalen, Gefühlen und Wünſchen ſeines Nächſten fähig, wie der Andere. Smith ſagt ſelbſt, daß man an Freunden mehr Theil nimmt, als an Fremden, — daß man ſich in den einen Zuſtand des Menſchen beſſer zu verſetzen weiß, als in den andern. Welcher unter dieſen verſchiedenen Graden der Sympathie iſt nun derjenige, nach welchem der Handelnde ſich richten ſoll? — Das ſagt Smith nirgends: und alles bleibt alſo noch, nach wie vor, der eignen Unterſuchung des Menſchen überlaſſen.

Und doch hat dieſes dem Scheine nach ſo populäre, ſeichte Syſtem eine Seite, von welcher es mit dem Kantiſchen Princip einerley iſt.

Kant ſagt: Ein Menſch handelt recht, wenn diejenige Maxime, nach welcher er in einem einzelnen Falle handelt, zu einem allgemeinen Geſetze für alle ähnlichen Fälle gemacht werden kann. Er ſieht alſo den Menſchen unter einem doppelten Geſichtspunkte an: einmahl, inſofern er in einem gewiſſen Zuſtande gleichſam befangen und auf denſelben eingeſchränkt, und mit ſeinen Gefühlen und

Betrachtungen ebenfalls dieſer individuellen Lage und dem jetzigen Augenblicke unterworfen iſt; und zweytens, inſofern er ſich, vermöge ſeiner Vernunft, über ſich ſelbſt, die Welt und die Schickſale der Menſchen erhebt, und ohne etwas ſpecielles zu fühlen, nur über die Zuſtände der Menſchen und ſeinen eignen urtheilt und nach dieſem Urtheile entſcheidet, was Recht iſt. Die Entſcheidung, welche er in dieſem Augenblicke der Erhabenheit giebt, iſt Geſetz für alle und eine gültige Maxime für ihn. Das, was er in dem erſten Zuſtande der Eingeſchränktheit und Befangenheit für gut hält, kann leicht einſeitig beurtheilt und alſo irrig ſeyn, und es kann folglich nur durch die Uebereinſtimmung mit jenem Geſetze den Stempel reiner Sittlichkeit bekommen.

Aber was ſagt Smith im Grunde anders, wenn er ſeinen ruhigen Zuſchauer für den ſittlichen Richter der Handlungen, deren Zeuge er iſt, annimmt, und den Grad der Theilnahme, deren jener an den Gefühlen und Begierden, des wirklich in dem gegenwärtigen Falle intereſſirten und durch unmittelbare Gefühle regierten, Menſchen fähig iſt, als das gültige Maß vorſchreibt, welches der Letztere ſeinen Empfindungen und Neigungen geben ſoll. Die Sache iſt freylich ſehr verſchieden, und ohne Zweifel bey Smith weit unvollkommener ausgedrückt: aber der Sinn beyder

Philoſophen iſt doch im Grunde derſelbe. Smith nimmt an, die Vernunft des Menſchen ſey, wenn ſie in einer gewiſſen Entfernung über ſeine eignen Handlungen urtheile, fähig, ein richtiges Urtheil zu fällen. Je größer die Höhe iſt, von welcher die Vernunft dieſen Ueberblick thut; je mehr ſie in demſelben, außer der einzelnen Handlung des Menſchen, auch alle anderen ähnlichen Handlungen andrer Menſchen umfaſſet: deſto ſicherer kann man ſich auf ihre Entſcheidung verlaſſen. Dieſes iſt aber die Höhe, aus welcher der Geſetzgeber die Handlungen der Menſchen anſieht. Der ſympathiſirende Zuſchauer Smiths iſt alſo in der That der Geſetzgeber Kants. So kommen große Männer, ſo weit ſie in ihren Denkungsarten von einander abgehen, und ſo unähnlich ſelbſt auf den erſten Blick ihre Behauptungen ſind, doch, wenn ſie ſich verſtändigen, in dem Weſentlichen ihrer Ideen zuſammen.

Zweyte Claſſe.

Principien, welche ganz aus dem Erkenntniß-vermögen und aus den Einſichten hergeleitet werden.

Ich will unter dieſer Claſſe nur drey Männer erwähnen, welche für die Erfinder neuer Principien anerkannt, und deren Nahmen dadurch berühmt geworden ſind: die Engländer Doctor Clarke und Wollaſton, und der Deutſche Kant. — Denn auch Kants Syſtem, welches ganz auf Vernunft gebaut iſt, leitet wenigſtens nach dem Begriffe, welchen bisher alle Philoſophen von der Vernunft gehabt haben, ſeinen Urſprung aus dem Erkenntnißvermögen her. — Doch da Kant die Vernunft vom Verſtande ſo ſcharf abſondert; da er eine praktiſche Vernunft annimmt; da überhaupt ſein Syſtem etwas ſo ganz Eigenthümliches hat: ſo werde ich es, als zu keiner Claſſe gehörig, zuletzt ganz allein zur Unterſuchung vornehmen.

1.

Das Moralſyſtem des D. Clarke hat durch den Ruhm ſeines Urhebers in England ein größeres Aufſehen gemacht, als es, von einem andern

Verfaſſer herrührend, wahrſcheinlich gemacht haben würde. Er iſt auch Verfaſſer eines Beweiſes vom Daſeyn Gottes, — ein in der That ſehr tiefſinniger und ſyſtematiſcher Philoſoph, und der am meiſten, nach deutſcher Art und deutſcher Strenge, unter den Engländern philoſophirt.

Auch ſein Sittenprincip iſt unter allen, die aus jener Inſel gekommen ſind, am meiſten metaphyſiſch. Es iſt the Fitneſs of Things, oder die Schicklichkeit der Dinge.

Jedes Ding in der Welt, ſagt Clarke, hat ſeine eigenthümlichen Verhältniſſe gegen andere Dinge; es hat ſeine Kräfte, mit welchen es, nach gewiſſen immer gleichförmigen Geſetzen, auf ſie wirkt; es hat ſeine eigenthümliche Empfänglichkeit, nach welcher es von ihren Einwirkungen nur gewiſſe aufnimmt, und andere gleichſam von ſich abgleiten läßt. In der einen Lage wird es zerſtöhrt oder leidet eine Veränderung ſeiner natürlichen Form; in einer andern erhält es ſich lange und wird in ſeiner Art immer mehr veredelt.

Der Menſch nun, welcher, vermöge ſeiner Vernunft, der Ueberſchauer aller dieſer Dinge und ihr Herr iſt, — unumſchränkter Beherrſcher der vernunftloſen, und vernünftiger Regierer der vernünftigen — kann keine andere Richtſchnur ſeines Betragens gegen ſie haben, als ihre Natur und ihre daraus entſpringenden Verhältniſſe unter

einander und zu ihm ſelbſt. Indem er dieſe ſo wohl zuſammenpaßt, daß ſie, wie die Fugen eines ſorgfältig verbundnen Gebäudes, nirgends eine Lücke, — nirgends eine Schwäche oder einen unterſtützten Theil zurücklaſſen: ſo handelt er nach dem wahren Syſteme der Natur und in dem Geiſte ihres großen Urhebers; er ergänzt und vervollkommnet die Erſtere, und gehorcht dem Willen des Andern.

Es iſt dieß nicht die Schicklichkeit im Platoniſchen Sinne, nach welcher ſie in der harmoniſchen Vereinigung aller Seelenkräfte bey jeder Handlung beſteht. Es iſt nicht die Schicklichkeit der Handlungen im Stoiſchen Sinne, welche alle übrigen Dinge nur in Beziehung auf den Menſchen ſelbſt und deſſen Natur anſieht. Die Clarkiſche Schicklichkeit iſt die Behandlung jedes Dinges in ſeiner Art, und nach ſeiner Natur. Durch je mehr Eigenthümlichkeiten dieſe Natur ſich unterſcheidet, deſto mehrere Verhältniſſe finden zwiſchen dem Menſchen und dieſem Dinge Statt, und deſto mehr Pflichten hat er alſo gegen daſſelbe. — Der tugendhafte Mann behandelt einen Baum, als einen Baum, d. h. als ein vegetatives Weſen, welches wachſen, gedeihen, blühen, Früchte tragen und ſich fortpflanzen kann: und er vermeidet alſo, ihn zu beſchädigen, und ſucht vielmehr ſein Wachsthum zu befördern, und ſeine Keime zu ent-

wickeln. Er behandelt ein Thier, als ein Thier, d. h. als ein empfindendes und lebendes Weſen: er macht ihm alſo nicht ohne Noth Schmerzen, er ſorgt, wenn er kann, für deſſen Erhaltung und Wohlſeyn. Er bedient ſich überdieß jedes Thiers nach deſſen beſonderer Natur: er braucht den Hund zur Jagd, und das Pferd zum Reiten. — Er behandelt endlich den Menſchen, als Menſchen, d. h. als ein vernünftiges und ſittliches Weſen: er braucht ihn alſo nicht anders zu ſeinen Zwecken, als vermittelſt des eignen Willens des Andern und des Einfluſſes, den er durch Bewegungsgründe auf dieſen hat; er beweiſet ihm nicht nur Fürſorge für ſein Leben und Vergnügen, ſondern auch für ſeinen Verſtand und die Veredlung ſeines Charakters. — Hier häufen ſich nun die Verhältniſſe. Erſtlich in Abſicht der Nähe: der Verwandte iſt mir näher als der Freund, dieſer näher, als der Mitbürger, der Mitbürger näher, als der Fremde. — Zweytens in Abſicht der Aehnlichkeit. Ein Menſch hat mehr Eigenſchaften des Genies und des Herzens mit mir gemein als der andere, und iſt alſo zum Umgange mit mir tauglicher; er kann mehr auf mich, ich kann mehr auf ihn wirken. Dieß eben macht den Freund. — Drittens das Verhältniß des Bedürfniſſes. Dieſer Menſch iſt arm, und ich bin reich, ich kann ihm beyſtehen; er iſt unwiſſend, und ich

bin gelehrt, ich kann ihn unterrichten; er iſt unbekannt, und ich habe Einfluß, ich kann ihm emporhelfen. Dieß iſt das Verhältniß, welches den Lehrer an ſeine Schüler knüpft, und urſprünglich den Helden und Regenten an ſein Volk knüpfte.

Wer nun auf alle dieſe Verhältniſſe in ſeinem Betragen Rückſicht nimmt, handelt tugendhaft: und eben dieſer iſt auf dem Wege zum höchſten Gute oder zur Glückſeligkeit, — denn alle dieſe Männer hielten beyde Ausdrücke für gleichbedeutend. — Er ſorgt nähmlich durch ein ſolches Verhalten dafür, daß alle Dinge auch auf ihn nach den ſchicklichſten Verhältniſſen zurückwirken, wodurch ſein Leben und Wohlſeyn am meiſten geſichert iſt; er iſt zugleich auf die, ſeiner Natur angemeſſenſte und alſo ihm angenehmſte, Weiſe beſchäftiget; er iſt endlich mit der ganzen großen Natur und deren Urheber in der vollkommenſten Uebereinſtimmung.

Dieſes Syſtem, wenn es nicht zum Gebrauche zu metaphyſiſch wäre, wenn ein Moralprincip bloß die Beſchaffenheit der ſchon reifen Tugend ins Licht ſetzen, und nicht auch das Entſtehen der Tugend in der menſchlichen Natur erklären ſollte, würde eines der vollkommenſten Syſteme ſeyn. Aber es iſt augenſcheinlich, daß die aptitudo rerum, die Schicklichkeit und gleichſam das Einpaſſende der Dinge gegen einander nicht die erſte Idee

ſey, welche ſich die Menſchen von der Tugend machen, daß es vielmehr eine abgeleitete und künſtliche Formel ſey, an die ſie ihren urſprünglichen und natürlichen Begriff von Tugend knüpfen; und eben dieſer letztere ſollte aufgeſucht werden.

2.

Der zweyte engliſche Philoſoph, der, zu dieſer Claſſe gehörig, ſich einen Nahmen erworben hat, iſt Wollaſton. Sein Moralprincip, — in der That neu und ihm eigenthümlich, — hat indeß mehr, bey ſeiner erſten Erſcheinung, Aufſehen bey der Nation, als einen bleibenden Eindruck gemacht. Es hat jedoch das Verdienſt, daß es am reinſten aus Erkenntniß und Erkenntnißvermögen hergeleitet, und von allem, was auf Empfindung und Wohlſeyn Beziehung hat, am vollkommenſten abgeſondert iſt. Und ich geſtehe es aufrichtig, daß es mir immer geſchienen habe, das Kantiſche Princip müſſe, wenn es nach ſeiner ganzen Strenge genommen und in ſeiner vollen Conſequenz angewandt wird, auf die Wollaſtoniſchen Lehrſätze führen.

Wollaſton ſagt: „jede Handlung iſt gut, welche einen wahren Satz ausdrückt. Wahrheit iſt das Höchſte. Sie zu erkennen und ſie in ſeinen Reden und Handlungen gleichſam lebendig und

wirkſam darzuſtellen, iſt der letzte Endzweck des Menſchen. — Die Fähigkeit die Wahrheit zu erkennen, macht den Menſchen zu einem vernünftigen Weſen: und durch die Anlagen ſeiner Natur, Wahrheit auch in Handlungen auszudrücken, wird er ein ſittliches Weſen". (Wie nahe ſchlieſſen ſich hier, an die Wollaſtoniſchen Grundſätze Kants Behauptungen an! Auch dieſer ſieht die Lüge für das erſte aller Laſter und die Urquelle der übrigen an; und erklärt die Wahrhaftigkeit für eine ſo durchaus unbedingte Pflicht, daß wir ſelbſt den unſchuldig Verfolgten, welcher in unſern Schutz und in unſer Haus geflohen iſt, dem ihm aufſuchenden Mörder anzeigen müſſen, wenn dieſer uns um deſſen Aufenthalt befragt.)

„So wie der Menſch, fährt Wollaſton fort, ſeine Ideen durch Worte und vermittelſt der Sprache ausdrückt: ſo kann er ſie auch durch Handlungen bezeichnen und Andern mittheilen. Dieß iſt in der Geberdenſprache jedermann klar: aber es iſt nur dem aufmerkſamſten Beobachter gegeben, zu entdecken, daß jede Handlung, ohne Ausnahme, einen gewiſſen Satz ausdrückt: und in der Wahrheit oder Unwahrheit dieſes Satzes liegt die Sittlichkeit oder Unſittlichkeit der Handlung."

„Wenn ich ein Thier martere: ſo ſage ich damit den Satz aus, — ich halte dieß Thier für ein empfindungsloſes Weſen, und

behandle es daher ſo, wie meinen Tiſch, oder einen Stein. Wenn ich einen Menſchen zum Sklaven mache: ſo drücke ich dadurch den Satz aus, — dieſer Menſch iſt ein vernunftloſes Weſen, welches ich, wie Pferde und Ochſen, ohne ſeine Einwilligung, zu meinen Endzwecken gebrauchen kann. Wenn ich ungerecht handle, ſo erkläre ich dadurch, daß ich mich für kein Glied der menſchlichen Geſellſchaft halte und nicht zu dem großen Syſteme gehöre, welches die Natur unter den Menſchen, vermöge ihrer Aehnlichkeit, geſtiftet hat. Zuweilen werden mehrere Unwahrheiten zugleich durch dieſelbe Handlung ausgedrückt, und dann wird dieſe noch ſchändlicher. Wenn ein Menſch den andern ermordet: ſo ſagt er damit zweyerley aus; einmahl, — ich kann dieſem Menſchen das Leben wiedergeben, wenn es mir nicht mehr ſchädlich, oder wenn es mir ſogar nützlich iſt; denn augenſcheinlich wollte ich ihm nicht das Leben, als Leben, rauben, ſondern nur ihn mir unſchädlich machen; und zweytens, — ich vernichte durch die Ermordung eines Menſchen nichts, als ein Leben, und nicht zugleich eine vernünftige Denkkraft; denn nur die äußere Thätigkeit des Menſchen wollte ich hin-

dern, nicht die innere Thätigkeit ſei-
ner Vernunft.“

Es iſt unverkennbar, daß in dieſem Syſteme ein großer Scharfſinn verborgen liegt, der deſſen Urheber Ehre macht: zumahl, da er es mit vieler Geſchicklichkeit durchgeführt hat. Aber zwey Sachen zerſtören es doch gänzlich: erſtlich, der unendliche Zwang, der bey allem Scharfſinne angewandt werden muß, um es nur einiger Maßen wahrſcheinlich zu machen, daß jede Handlung einen Satz ausdrücke, und daß, nach der Wahrheit oder Unwahrheit dieſes Satzes, die ſittliche Güte jener Handlung zu beurtheilen ſey. Das Zwangvolle und Unnatürliche aber kann nicht das Wahre ſeyn. Und zweytens iſt ſich wenigſtens kein Menſch bewußt, daß er, bey der ſittlichen Beurtheilung ſeiner Handlungen, je dieſe Speculationen angeſtellt habe; daß ihm ſein Gewiſſen nichts als Mangel an Wahrhaftigkeit vorwerfe, wenn es ihn wegen ungerechter und verrätheriſcher Handlungen anklagt, und daß es ihm wegen wohlthätiger und gemeinnütziger nur deßwegen Beyfall giebt, weil er dadurch wahre Sätze ausgedrückt hat. Was aber keinen Menſchen zur Tugend wirklich bewegt, das kann auch nicht das menſchliche Princip der Tugend ſeyn.

VIII.

Leibnitziſch = Wolfiſches Moralſyſtem.

Ich habe geſagt, daß dieſes Syſtem beyde Claſſen gewiſſer Maßen mit einander vereinige — ſich auf Erkenntniß und Empfindung zugleich gründe und die Urquelle der Tugenden in dem Verſtande ſowohl, als in dem Begehrungsvermögen, finde. Und dieß iſt unſtreitig das Wahre; da es die Vollkommenheit zum höchſten Zwecke des Menſchen macht, — Vollkommenheit aber ſich auf den ganzen Menſchen, und alſo auf beyde Hauptkräfte ſeines Geiſtes bezieht. „Mache dich ſelbſt vollkommen“: dieß iſt nach Wolf und Leibnitz, die erſte Pflicht, welche auf keine höhere in der menſchlichen Natur zurückgeführt werden kann, und aus der alle andern fließen.“

Dieß würde mit dem Platoniſchen Tugendſyſtem, und alſo auch mit meinen eignen Ideen vollkommen übereinſtimmen; es würde die doppelte Beziehung auf Geiſt und Herz in welchen die Vollkommenheit, nach den gewöhnlichen Begriffen, gleichſam ihren Sitz hat, in die Augen fallend machen: wofern nicht Wolf und Leibnitz, mehr Metaphyſiker als Plato, einen neuen Begriff der

Vollkommenheit gegeben hätten, welcher das Vollkommene in allen Dingen, — in den lebloſen ſowohl als den lebendigen, in den Pflanzen wie in den Thieren, — umfaßt, aber eben deßwegen, in der Anwendung auf die menſchliche Natur insbeſondere, weniger deutlich und genugthuend iſt.

„Ein vollkommner Klotz würde deßhalb nicht ein vollkommner Stein ſeyn. Es giebt eine Vollkommenheit eines Berges: ein Erdhügel iſt ein ſehr unvollkommner Berg; aber er kann deßwegen ein ſehr vollkommner Erdhügel ſeyn. Der Staub unter meinen Füßen hat ſeine Vollkommenheit, wenn er wahrer ächter Staub iſt. — In allen Dingen dieſer Art iſt es ſchwer, die Vollkommenheit anzugeben: und doch ſind jene Redensarten in jedermanns Munde. Sobald aber von Metallen, von Pflanzen, Thieren oder Menſchen die Rede iſt: ſo weiß jeder ſchon beſſer, was er unter Vollkommenheit verſtehen ſoll. — Was iſt nun das Gemeinſchaftliche in allen dieſen Dingen, um deßwillen ſie alle vollkommen heißen? — Dieß muß aufgeſucht werden, um das Moralprincip, — mache dich ſelbſt vollkommen, — richtiger zu erklären.“

Hier nun, glaube ich, liegt das πρῶτον ψεῦδος, der Grundirrthum im Wolfiſchen Syſteme. — Es giebt, nach meinem Urtheile, keine gemeinſchaftliche Vollkommenheit für alle je-

ne Dinge, — es giebt gar keine wahre, d. h. keine eigenthümliche Vollkommenheit für einen Berg, einen Erdhügel und einen Stein. Ein Berg iſt nur vollkommen in Beziehung auf den Menſchen: — entweder in Beziehung auf ſeinen Verſtand, inſofern er ihn unter einen allgemeinen Begriff bringen will, und findet, daß er dieſen Begriff erfüllt; oder in Beziehung auf des Menſchen Empfindung, inſofern die Geſtalt des Berges ihm als regelmäßig und ſchön erſcheint; oder in Beziehung auf ſeine Endzwecke, inſofern ihm der Berg den Nutzen wirklich leiſtet, welchen er von dieſen Erderhöhungen erwartet. — Nur lebendige und vernünftige Weſen, nur die, welche ſich ihrer ſelbſt bewußt ſind, — alſo Menſchen und Thiere, — ſind einer eignen Vollkommenheit fähig: denn nur ſie können einen ihrer Zuſtände von dem andern unterſcheiden.

Um nun zwey ſo ungleichartige Sachen, als die, bloß durch einen Mißbrauch des Worts, dem Berge, dem Erdhügel und dem Steine zugeſchriebene Vollkommenheit, und die von Menſchen und Thieren im wahren Sinne des Worts ausgeſagte Vollkommenheit iſt, unter einen gemeinſchaftlichen Begriff zu bringen, mußte eine in der That falſche Kunſt angewandt werden. — Ich ſtelle mir den Urſprung der Wolfiſchen Definition der Vollkommenheit, — „daß ſie die Uebereinſtimmung

des in einem Dinge vorhandenen Mannigfaltigen zu Einem ſey" *) folgender Geſtalt vor. Leibnitz und Wolf bemerkten, daß, vom Anfange der Philoſophie an, die Uebereinſtimmung der Seelenkräfte unter einander, und insbeſondere die Harmonie der Begierden mit der Vernunft, als die Baſis der menſchlichen d. h. geiſtigen Vollkommenheit angeſehen worden war. — Freylich war dieß nicht die bloße Uebereinſtimmung zu Einem, — zu irgend einem gemeinſchaftlichen Zwecke: ſondern es war die, zu gegenſeitiger Veredlung aller jener Kräfte und Beſtandtheile des Menſchen, und dann die Uebereinſtimmung zur Hervorbringung wohlthätiger und gemeinnütziger Handlungen. — Aber ſie nahmen aus jenem Begriffe bloß den Theil, welcher ſich auf alles, was je, mit Recht oder mit Unrecht, vollkommen genannt worden iſt, anwenden ließ: — die Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen

*) Anmerk. Ich bediene mich hier des bey den Wolfianern gewöhnlichen Ausdruckes: ob er gleich etwas dunkel iſt. Es ſoll die Uebereinſtimmung zu einem gemeinſchaftlichen Endzwecke, oder zur Unterſtützung der Thätigkeit eines gewiſſen Haupttheils, oder zur Hervorbringung einer gewiſſen Form, oder alles dieß zugleich anzeigen. Vielleicht aber iſt dieſe Unbeſtimmtheit des Ausdruckes ſelbſt das beſte Kennzeichen von dem Werthe der Definition.

zu Einem. Dieß paßt zu der ſo genannten metaphyſiſchen Vollkommenheit des Berges: denn, um den Nahmen eines Berges mit Recht zu führen, muß er alles in ſich haben, was mit dem Begriffe vom Berge übereinſtimmt und ſich in demſelben vereiniget. (Man bemerke aber, daß dieſer Vereinigungspunkt nicht in dem Berge ſelbſt, ſondern in dem Menſchen liegt, welcher ſich einen Begriff von demſelben machen will.) — Dieß paßt auf die, eben ſo mißbräuchlich genannte, äſthetiſche Vollkommenheit: denn nach der allgemeinen Meinung beruht die Schönheit der Form auf der Harmonie und Verſchmelzung der Umriſſe. Dieß paßt auf die Vollkommenheit des Nützlichen: denn um zu einem gewiſſen Endzwecke brauchbar zu ſeyn, muß die Sache alles in ſich enthalten, was zur Erreichung dieſes Zwecks zugleich wirken ſoll. Es paßt endlich zur Vollkommenheit der Thiere und Menſchen, welche letztere zu allen Zeiten, wie wir geſehen haben, in Uebereinſtimmung und Harmonie iſt geſetzt worden.

Aber indem Leibnitz und Wolf den Begriff Vollkommenheit ſo allgemein und abſtrakt machten, verdunkelten und verfälſchten ſie den ächten alten moraliſchen Begriff von Vollkommenheit. Das Princip Perfice te, in ſeinem alten, einfachen und Jedem einleuchtenden Sinne, nach welchem

es darauf geht, daß der Menſch nach Einſichten ſtreben, ſeine Begierden zähmen, die innere Thätigkeit ſeines Geiſtes durch Denken und wohlwollende Neigungen unterhalten und erhöhen, und eben dieſe Thätigkeit durch nützliche Arbeiten, durch treue Abwartung eines gewiſſen Berufes, durch gerechte und wohlthätige Handlungen, auch äußerlich, im geſellſchaftlichen Leben üben ſoll, iſt, nach meinem Urtheile, wahr und genugthuend. — Und eben dieſes Princip, wenn es, nach dem Leibnitziſch-Wolfiſchen Begriffe der Vollkommenheit, nichts weiter bedeutet, als — „Suche das Mannigfaltige in dir übereinſtimmend zu Einem zu machen,“ — ſcheint mir ein für den Verſtand unbefriedigendes, für das Herz unkräftiges, ein undeutliches und ſchwaches, leicht zu widerlegendes Princip zu ſeyn. — Denn, welcher Zuſtand läßt ſich im Menſchen erdenken, in welchem nicht alles zu einer gewiſſen Einheit übereinſtimmte? — Auch in dem ganz Laſterhaften ſtimmt alles zuſammen, ihn vollkommen laſterhaft zu machen. — Dieß leugnet zwar Leibnitz, und nach ihm Wolf, die beyde die Uebereinſtimmung nur bey der Tugend möglich finden: und dahin mußte ſie ihr beſſerer Genius leiten. Aber alsdann müſſen ſie eine urſprüngliche, aus ihrem Princip nicht hergeleitete, Güte der menſchlichen Natur vorausſetzen, mit welcher alles, was zu

den erſten Anlagen hinzukommt, oder gleichſam auf dieſelben gepfropft wird, harmoniren muß, wenn irgend eine Uebereinſtimmung im Menſchen möglich ſeyn ſoll. In dieſem, — und nur in dieſem Falle, wenn die ſittliche Grundlage im Geiſte des Menſchen ſchon den Vereinigungspunkt oder die Einheit, wohin alles im Menſchen zuſammenſtimmen ſoll, angegeben hat, kann das Wolfiſche Princip das Laſter von der Tugend unterſcheiden: denn nun werden bey dem Laſterhaften die Handlungen wenigſtens mit den Grundanlagen der Natur im Widerſpruche ſtehn. — Aber eben dieſe ſittlichen Anlagen waren es, welche das Princip umfaſſen ſollte, anſtatt ſie vorauszuſetzen.

IX.

Kantiſches Moralſyſtem.

Ich komme itzt, wie es ſcheint, zu der ſchwierigſten aller meiner Unternehmungen, — der Darſtellung und Beurtheilung des Kantiſchen Moralſyſtems. Sie iſt ſchwierig wegen der innern Beſchaffenheit des Syſtems ſelbſt, wegen der neuen Kunſtſprache, welche in daſſelbe eingeführt iſt, und ohne welche es nicht ſcheint unverfälſcht dargeſtellt werden zu können; — wegen der wirklich neuen Begriffe, oder neuen Unterſcheidungen alter Begriffe, welche darin vorkommen, und deren man ſich ſtets wieder erinnern muß, wenn man nicht den Philoſophen mißverſtehen will; endlich wegen der feinen Fäden, durch welche die Sätze dieſes Syſtems zuſammenhängen, und die, da ſie bey aller ihrer Feinheit doch niemahls reißen, dem Syſteme einen deſto größern Werth geben, aber auch die Schwierigkeit für den Lehrling, welcher es ſtudiren will, vermehren.

Das Unternehmen ſcheint, zweytens, ſchwierig wegen der Parteyen, in welche die philoſophiſche Welt, in Abſicht des Kantiſchen Syſtems, ge-

theilt iſt, wovon die eine aus enthuſiaſtiſchen Verehrern, — die andere aus erklärten, ſogar erbitterten Gegnern deſſelben beſteht, und zwiſchen welchen der kaltblütige und unparteyiſche Beurtheiler, der nicht allen Sätzen des Kantiſchen Lehrgebäudes ſeine Beyſtimmung giebt, und ihm doch ſeine Achtung nicht verſagt, ſeinen Platz kaum behaupten kann: weil jede Partey von dem, welcher nicht mit ihr iſt, glaubt daß er wider ſie ſey. Dazu kommt, daß die Kantiſche Schule ſelbſt ſich, ſeit der Erſcheinung der Vernunftkritik, in neue Parteyen getheilt hat. An der Spitze der neueſten ſteht itzt der Herr Profeſſor Fichte in Jena, und zugleich auf der höchſten Höhe der Metaphyſik, auf welche ich ihm nicht mehr folgen kann.

Ich will indeß mir die Sache ſo leicht zu machen ſuchen, als möglich. Es ſoll mich nicht befremden, wenn ich höre, daß ich Kanten nicht verſtanden habe. Es iſt Andern vor mir eben ſo gegangen: und ich weiß, daß ich in eines Andern Gedanken nicht ſo vollkommen eindringen, als mir von meinen eignen Rechenſchaft geben kann. Ich werde mich nicht erniedriget glauben, wenn auch einſichtsvolle Richter urtheilen, daß meine Darſtellung von Kants Syſtem nicht völlig richtig iſt, und meine Einwürfe ſchwach ſind. Denn weit entfernt, mich Kanten an Tiefſinn und ſyſte-

matiſchem Geiſte an die Seite zu ſetzen, erkenne ich vielmehr, daß ich, mehr zur Philoſophie des Lebens gemacht, in den hohen Regionen der feinſten Spekulation nicht ganz zu Hauſe bin, und alſo leicht mich verirren kann. Ich werde indeß thun, was ich kann, — (und in der That habe ich Kants Kritik lange und ſorgfältig ſtudirt,) ich werde die Sache ſagen, ſo gut, als ich ſie weiß, ich werde ſie ehrlich beurtheilen, ſo wie ſie mir wirklich vorkommt, sine ira et studio, quorum cauſas procul habeo.

Der Zuſammenhang des Kantiſchen Syſtems macht es nothwendig, den theoretiſchen und den praktiſchen Theil deſſelben zugleich darzuſtellen, um den letztern vollſtändig zu verſtehen. Dieß iſt freylich in der Kürze ſchwer: aber ich will es verſuchen.

Es ſind drey Fragen, welche die Kantiſche Philoſophie zu beantworten unternimmt.

1) Wie kommt der Menſch' zur Erkenntniß irgend eines Objects überhaupt?

2) Wie kommt er zu der apodiktiſchen oder abſoluten Gewißheit eines Satzes a priori?

3) Wie kommt der Menſch zur Erkenntniß des Unſichtbaren, — der ſittlichen Freyheit, Gottes, des Moralgeſetzes und der Unſterblichkeit?

Erſte Frage.

Die erſte Frage hatte man, vor Kant, folgender Geſtalt beantwortet.

„Die außer uns vorhandenen Gegenſtände wirken durch die Sinne auf unſer Gemüth, und bringen in demſelben bildliche Vorſtellungen von ſich hervor, — in welchen ſie aber ſchon als Gegenſtände, außer ihm vorhanden, erſcheinen. Dieſe ſinnlichen Bilder zergliedert der Verſtand, löſet ſie in ihre Merkmahle auf, ordnet, nach der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit dieſer letztern, die Dinge in Arten und Gattungen, ſondert die Eigenſchaft von der Subſtanz, bildet hierdurch allgemeine Begriffe, und ſteigt durch fortgeſetzte Abſtraction zu immer höhern. Endlich verbindet er dieſe Begriffe wieder durch Schlüſſe, — bey welcher Operation er Vernunft genannt wird. An einer Reihe von Schlüſſen ſteigt er bis zur Grenze des Ueberſinnlichen hinauf und wieder bis zu dem Einzelnen hinab, und vollendet dadurch den einen, und zwar den urſprünglichen Zweig der menſchlichen Erkenntniß.“

„Von dieſem Zweige der Erkenntniß, und in der That von aller menſchlichen Erkenntniß — denn die beyden andern Zweige ſind nur aus jenem abgeleitet, — iſt die Urquelle die Einwirkung gegenwärtiger Objekte auf die Sinne, oder die äu-

ßere Erfahrung, — bearbeitet vom Verſtande, und von ihm bis zu einem vernünftigen Räſonnement, oder einer menſchlichen Rede auseinandergeſetzt.“

„Die abgeleiteten Quellen der beyden anderen Zweige ſind: die innere Erfahrung, und die Analogie.“

„Erſtens: Indem wir die äußeren Dinge empfinden und über dieſelben nachdenken, werden wir zugleich gewahr, daß wir empfinden und daß wir denken. Wir gelangen zum Selbſtbewußtſeyn, indem wir uns unſrer, bey den Vorſtellungen aus der Körperwelt bewieſenen, innern Thätigkeit bewußt werden. Hierdurch gelangen wir zu dem Begriffe eines Geiſtes und zu allem, was damit verbunden iſt, des Intellektuellen und des Sittlichen. Im Selbſtbewußtſeyn liegt der Begriff des Daſeyns, und an denſelben iſt eine ganze Genealogie anderer Begriffe geknüpft. Der Begriff von Urſache und Wirkung ſcheint das vereinigte Reſultat der inneren und äußeren Erfahrung zu ſeyn; und zwar auf folgende Weiſe: Aus der innern Erfahrung wiſſen wir, was eine Handlung, was ein niſus, ein effort, ein Streben und alſo was Kraft ſey. Durch die äußere Erfahrung kennen wir die regelmäßige, oft wiederkommende Folge gewiſſer Dinge und Begebenheiten auf einander. Dieſe beyden Begriffe

nun mit einander vereiniget, die Gleichförmigkeit in der Folge der Dinge, vermöge welcher immer eines vorangehen muß, wenn ein anderes folgen ſoll, und der niſus einer Kraft, welche eine Handlung hervorbringt, auf welche auch ſtets eine äußere Veränderung folgt: — dieſe beyden Begriffe, ſage ich, zuſammengenommen, ſcheinen mir den Menſchen zum Begriffe der Cauſſalität geführt zu haben."

„Zweytens. Zu demjenigen aber, was wir weder durch die äußere noch durch die innere Erfahrung ſelbſt kennen, — zu dem, was wir entweder in der Welt nie ſelbſt geſehen noch erfahren haben, z. B. wie es in China ausſieht, oder was an ſich unſichtbar iſt, iſt kein anderer Zugang, als — eine Reihe von Schlüſſen von den Wirkungen auf die Urſache, aus welchen wir erkennen, daß wir das nie Erfahrene als wirklich vorhanden vorausſetzen müſſen, wenn das, was wir erfahren haben, nicht eine Chimäre ſeyn ſoll; — und dieſe Reihe von Schlüſſen, verbunden mit der Analogie des Nichtgeſehenen von dem, was wir geſehen haben. Wo dieſe Aehnlichkeit gänzlich fehlt, hilft jene Reihe der Schlüſſe nichts; denn wir können uns von der Sache gar keinen Begriff machen. Je größer die Aehnlichkeit iſt, deſto überzeugender werden jene Schlüſſe. Durch die Schlüſſe, welche wir von dem Daſeyn einer Welt

Welt auf ihren Urheber machen, gelangen wir zu der Idee der Nothwendigkeit, ein Urweſen vorauszuſetzen: und durch Analogien, aus unſerem Geiſte genommen, bilden wir uns den Begriff von Gott. Die Deutlichkeit dieſes Begriffs unterſtützt die Stärke jener Beweiſe.“

Dieß iſt, wenn nicht, die reine, ächte Leibnitziſch-Wolfiſche Philoſophie, doch diejenige, welche mir bis jetzt zwar nicht über alle Einwürfe erhaben, aber doch der Wahrheit am nächſten zu kommen ſcheint.

Zwar darin ſtimmen beyde Syſteme, — das von mir auseinandergeſetzte und das Kantiſche, — überein, daß in beyden unſere Vorſtellung von Gegenſtänden oder unſere Erkenntniß das vereinigte Produkt der Einwirkung der außer uns vorhandenen Gegenſtände, — welche Kant die Dinge an ſich, *) nennt, — und unſerer eignen

*) Dieſe Dinge an ſich haben die neueſten Ausleger oder Ergänzer des Kantiſchen Syſtems für ein ſehr läſtiges und das Ganze verunſtaltendes hors d'oeuvre dieſes ſchönen und großen Baues gehalten. und haben allerley Verſuche gemacht, ihrer los zu werden. Der am beſten gelungene iſt der von H. P. Fichte, der aus dem Selbſtbewußtſeyn oder der Vorſtellung des Ich alles herausbringt: erſtlich, daß es ein nicht-Ich, oder eine Welt geben müſſe, — weil ohne den Gegenſatz auch das Ich unvorſtellbar ſey; und zwey-

Selbſtthätigkeit iſt. Aber nach Kant iſt der Beytrag, welchen die uns ganz unbekannt bleibenden Dinge an ſich liefern, weit unbeträchtlicher und zugleich ganz unbeſtimmbar: dasjenige aber, was unſre eigne Selbſtthätigkeit zur Vorſtellung der Dinge, oder zur Erkenntniß beyträgt, iſt ſehr mannigfaltig, umfaßt vieles von dem, was man ſonſt den Objekten zugeſchrieben hat, und läßt ſich ganz genau angeben. Der Beytrag der Gegenſtände heißt Stoff, der, welchen wir, unſere Vorſtellungs- und Denk-Geſetze hinzuthun, heißt Form: — zwey Wörter, welche eben ſo nöthig haben, durch die Sachen, die von ihnen bezeichnet werden ſollen, aufgeklärt zu werden, als ſie dienen, den Unterſchied dieſer ins Licht zu ſetzen. Nur ſo viel ſieht man deutlich: daß der Stoff ſich auf das Einzelne in unſern Vorſtellungen bezieht, oder dasjenige in ſich begreift, was wir in jeder Erfahrung für individuell halten, die Form hingegen auf dasjenige geht, was vielen unſerer Vorſtellungen gemein iſt.

---

tens, wie dieſe ganze Welt beſchaffen ſeyn, — oder vielmehr wie wir ſie uns vorſtellen müſſen, — ſo, daß ſich auch die Geſtalt der Pflanzen und Thiere aus dem bloßen Ich mit der Zeit wird heraus bringen laſſen.

„Es ſind bey der Unterſuchung über den Urſprung und das Weſen unſerer Erkenntniß, ſagt Kant, drey Fragen zu beantworten.“ *)

1) Wie kommen wir zur Vorſtellung irgend eines Objekts d. h. zu irgend einer Erkenntniß?

2) Wie kommen wir zu einer zuſammenhängenden Erfahrung?

3) Wie bringen wir alle dieſe Erfahrungen in ein gemeinſchaftliches und vollſtändiges Syſtem?

„Um dieſe Fragen zu beantworten, fährt Kant fort, müſſen wir im Menſchen drey Kräfte unterſcheiden, die Sinnlichkeit, oder das Empfindungsvermögen; den Verſtand, oder die Denkkraft; und die Vernunft, oder das Vermögen Schlüſſe zu machen.“

Jede dieſer drey Kräfte hat ihre eigene Form, d. h. ihre Geſetze, nach welchen wir uns die Sachen nicht anders als ſo vorſtellen können, und durch welche der, von den Dingen an ſich gelieferte, Stoff dergeſtalt geformt und gemodelt wird, daß er fähig wird vorgeſtellt zu werden, und als ein Objekt außer uns zu erſcheinen.

*) Dieſes ſind alſo, wie man leicht ſieht, drey untergeordnete Unterſuchungen, in welche meine obige Hauptfrage zergliedert werden kann.

1. Die Sinnlichkeit oder das Empfindungsvermögen hat, **einmahl**, die Empfänglichkeit, *) die Einwirkungen der **Dinge an ſich** aufzunehmen und gewahr zu werden. Dadurch erhält ſie den **Stoff**, welchen ſie, vereiniget mit dem Verſtande, zu Vorſtellungen bearbeiten ſoll.

Das Empfindungsvermögen hat, **zum andern**, ſeine **Form**, welche darin beſtehet, daß ſich der Sinn nichts anders, als in **Raum** und **Zeit**, vorſtellen kann, und vermöge welcher alſo der von den Dingen dargereichte Stoff als etwas an einem gewiſſen Orte vorhandenes, und zu einer gewiſſen Zeit vorgehend, erſcheint.

Raum und Zeit liegen ganz in uns, und in den Geſetzen unſerer Sinnlichkeit, — nicht in den Dingen an ſich. Vor der Einwirkung dieſer letztern, ſind es gleichſam ſchlafende Formen. Durch die Einwirkung dieſer werden ſie zu Anſchauungen.

*) Diejenige Einrichtung eines Theils der Seele nähmlich, durch welche er fähig wird, auf eine beſtimmte Weiſe afficirt zu werden, iſt die **Empfänglichkeit** deſſelben. Und die Einrichtung eben dieſes Theils, durch welche er fähig wird, dieſe Affectionen ſelbſt auf eine gewiſſe beſtimmte Weiſe zu modelliren und umzuformen, iſt eine **Kraft** oder ein **Vermögen** im engeren Verſtande. So hat der Magen **Empfänglichkeit**, die Speiſen aufzunehmen, und **Kraft**, ſie zu verdauen.

Sie ſelbſt, abgeſondert von den äußern Eindrücken, ſind Anſchauungen a priori, — mit dieſen Eindrücken verbunden, bilden ſie die empiriſchen Anſchauungen, — die Grundlage aller unſerer Erkenntniß.

2. Dieß iſt noch nicht genug. Um uns etwas als ein Objekt vorzuſtellen und alſo eine Erkenntniß von ihm zu haben, müſſen wir es uns auch 1) als daſeyend, möglich oder unmöglich, — müſſen wir es uns 2) als reell, und von einem gewiſſen Grade der Realität, — müſſen wir es uns 3) als groß oder klein oder alles umfaſſend, — müſſen wir es uns endlich 4) als Urſache oder Wirkung, als hervorgebracht durch etwas vorhergehendes, und nach ſich ziehend etwas folgendes — vorſtellen. Alle dieſe Begriffe, glaubte man bisher, ſchöpften wir aus den Dingen und deren ſinnlichen Eindrücken ſelbſt, und aus der innern Erfahrung.

Alles dieß, ſagt Kant, ſind bloße Formen unſers Verſtandes, — Geſetze unſers Denkens. Wir ſind von der Natur genöthiget und eben dadurch berechtiget, die von den Sinnen überlieferten Anſchauungen unter dieſe Formen zu ordnen. Ob unſer Begriff des Daſeyns auf die Dinge an ſich paßt, ob ſie eine Quantität oder Qualität, d. h. einen reellen Inhalt und eine gewiſſe Größe haben, ob ſie endlich als Urſachen und Wirkungen

auf einander folgen: davon wiſſen wir ganz und gar nichts. Aber denjenigen Objekten, (gleichſam der zweyten Ordnung) welche ſich der Verſtand aus der Einwirkung der unbekannten erſten Objekte, oder der Dinge an ſich, auf die Sinne, und alſo aus den ſinnlichen Anſchauungen, bildet und wirklich erſchaffet: dieſen Objekten kommen alle jene Prädicate zu, und ſie werden erſt dadurch als Objekte erkennbar. *)

---

*) Daß dieſe Darſtellung der Sachen einem Menſchen von gemeinem Verſtande, dergleichen ich bin, nicht einleuchten will, ob ich ſie gleich nicht völlig zu widerlegen und die entgegengeſetzte Darſtellung nicht gegen alle Einwürfe zu retten weiß, iſt allerdings wahr, und ich werde bis auf den letzten Augenblick meines Lebens die Sache nicht anders empfinden. Der Stoff, den die Dinge an ſich zu unſrer Erkenntniß liefern ſollen, — entblößt von dem Begriffe von Raum und Zeit, (als welche erſt unſre Sinnlichkeit hinzuthut,) eben dieſer Stoff entblößt von den Begriffen des Daseyns, der Größe, der Beſchaffenheit und des Zuſammenhanges, (als welche erſt von dem Verſtande hinzugethan werden,) ſcheint mir ein ſo verwirrtes Chaos, oder ein ſo völlig leeres Nichts zu ſeyn, daß ich von der einen Seite nicht begreifen kann, wie Kant doch dieſen Stoff, d. h. das Empiriſche in unſern Vorſtellungen zur Grundlage unſrer ganzen Erkenntniß machen konnte; und daß ich von der andern Seite ſehr wohl begreifen kann, wie ſcharfſin-

Dieſe Verſtandesgeſetze ſind, ſo wie alle Geſetze, ehe und bevor ſie auf etwas angewandt werden, bloße leere Formen, gleichſam Rahmen, in welche etwas eingeſpannt und dadurch eingeſchränkt werden ſoll. Wenn ſie aber einmahl auf die ſinnlichen Anſchauungen angewandt worden ſind, — welches vermittelſt der Anſchauungen a priori, der Vorſtellungen von Raum und Zeit, geſchieht: ſo kann ſich alsdann der Verſtand dieſe Geſetze auch an ſich vorſtellen oder mit Wörtern ausdrücken: und dieß ſind alsdann jene vier berühmten Claſſen der Kategorien, deren Inhalt ich ſchon oben angegeben habe. Sie bleiben aber immer noch, wenn ſie nicht auf das Sinnliche und die Erfahrung angewandt werden, leere Formen ohne wirkliches Objekt, und können alſo keine neue Quelle der Erkenntniß abgeben, wofür ſie von andern Philoſophen anerkannt worden ſind.

3. Die Erkenntniß eines Objekts iſt nunmehr zu Stande: aber die Erfahrung iſt die

N 2

---

nige Männer unter ſeinen Schülern dieſe Dinge an ſich und ihren Beytrag zu unſrer Erkenntniß, nur als ein ad interim errichtetes Gerüſte, angeſehen haben, welches auch nach vollendetem Baue der große Mann, um der Schwachen willen hat ſtehen laſſen, welches aber nun endlich in Zeiten, die fähiger ſind ſtarke Wahrheiten zu ertragen, weggenommen werden muß.

Sammlung mehrerer zuſammenhängenden Erkenntniſſe; und wie gelangen wir nun zu dieſer? Dieſer Zuſammenhang wird nunmehr geſtiftet durch die dritte Hauptkraft, das Vermögen zu ſchließen, oder er wird vielmehr nur durch dieſelbe vollendet: denn ſchon der Verſtand fängt, nach Kant, an, unmittelbare Conſequenzen zu machen. *)

Die theoretiſche Vernunft, d. h. diejenige, welche bloß als Erkenntnißkraft wirkt, hat, nach Kant, wofern ich ihn recht verſtehe, eine doppelte Funktion.

Die erſte Funktion der Vernunft iſt bloß, die Arbeiten des Verſtandes, in Verknüpfung der Dinge und der Begriffe, zu verfolgen und zu erweitern. Der Verſtand hatte uns ſchon einen Zuſammenhang der Dinge, die neben einander ſind, gelehrt. Der Menſch, als vernünftiges Weſen, bleibt bey keinem derſelben ſtehen, ſetzt immer voraus, daß neben dem, was er bisher gleichſam als die Gränze der Welt angeſehen hat, noch wieder et-

---

*) Ich begreife allerdings nicht, welcher weſentliche Unterſchied zwiſchen einer unmittelbaren Conſequenz und der längſten Reihe von Schlüſſen ſey, als die längere Fortſetzung oder öftere Wiederhohlung einer und derſelben Operation. Ich begreife alſo auch nicht, wie Verſtand von Vernunft dadurch ſo völlig geſchieden werden kann.

was anderes ſtehen müſſe, und ſo iſt er, in der Aufſuchung deſſelben, nach und nach um die ganze Erde gekommen. So ſind die Weltumſegler, die Cooks, entſtanden.

Der Verſtand hatte uns ſchon einen Zuſammenhang der Dinge, die auf einander folgen, gelehrt, und zu den Wirkungen die Urſachen aufzuſuchen, aus den Urſachen die Wirkungen herzuleiten angefangen. Der Menſch, als mit Vernunft begabt, kennt auch in dieſer Operation keine Gränzen. Er ſetzt immer voraus, daß die letzte in der Natur gefundne Urſache ſpäterer Erſcheinungen, wieder ihre noch frühere Urſache haben müſſe, und er iſt eben ſo begierig als fähig, dieſe mit der Zeit aufzufinden.

Bey dieſer erſten Funktion, bey welcher ſie ſich bloß mit den Erſcheinungen beſchäftiget, thut die Vernunft nichts von ihren eigenthümlichen Formen und Geſetzen, zur Bildung einer Erkenntniß, hinzu: man müßte dann eben dieſes Fortſtreben zu immer größerer Erweiterung unſerer Naturkenntniſſe zu den Vernunft-Formen zählen.

Aber die Vernunft hat noch eine zweyte Funktion: das iſt die, das Syſtem unſerer Kenntniſſe ganz zu vollenden, und die Reihen, in welchen die Dinge und die Begriffe, als Glieder einer Kette, an einander hängen, bis zu deren erſtem Gliede zu verfolgen.

Es giebt ſolcher Reihen in unſern bis hierher gebildeten Erkenntniſſen vier. Erſtlich die Reihe der Dinge, die neben einander ſind: und die Vernunft ſtrebt darnach, die Gränze der Welt, oder das erſte und letzte aller neben einander ſeyenden Dinge zu beſtimmen.

Die zweyte Reihe iſt die der Dinge, welche auf einander folgen. Und hier ſucht die Vernunft den Anfang und das Ende der Welt, das Erſte und Letzte jener Dinge auf.

Die dritte Reihe iſt die Reihe der Veränderungen oder Bewegungen. Wir ſehen in der Körperwelt nirgends eine Bewegung, welche nicht durch die vorhergehende Bewegung eines andern Körpers veranlaßt worden wäre. Eine Billiardkugel läuft nur, weil ſie von einer andern angeſtoßen wird, und ſie theilt ihre Bewegung einer dritten mit, welche ſie auf ihrem Wege antrifft. So ſcheint es faſt mit allen Veränderungen und Begebenheiten der Welt zu ſeyn. Nur bey Menſchen und Thieren ſcheinen wir etwas eignes zu bemerken, daß ſie ſich ſelbſt bewegen, oder eine Reihe von Bewegungen, durch keinen äußeren Stoff veranlaßt, anfangen können. Doch wird auch dieß, bey genauerer Unterſuchung, als täuſchend befunden. — Hier ſucht nun alſo die Vernunft die urſprüngliche Quelle der Veränderungen, und kommt dadurch auf den Begriff der freyen Handlungen.

Die vierte Reihe iſt die der exiſtirenden Subſtanzen: und die Vernunft ſucht die erſte Subſtanz oder das Urweſen, welches auf den Begriff von Gott führt.

Dieſe Reihe ſcheint der Vernunft eigenthümlich zu ſeyn: denn wenn der Verſtand von Wirkungen zu Urſachen in die Höhe ſteigt: ſo iſt es immer nur von den Beſchaffenheiten, nicht von den Subſtanzen, — von den Veränderungen, nicht von dem Beharrlichen, — von der Form, nicht von der Materie, daß er die Urſachen und den Urſprung ſucht. Denn er wird durch nichts veranlaßt, den Untergang oder das Entſtehen der Materie als möglich anzunehmen, — ſelbſt durch die Natur des Geſetzes der Cauſalität verhindert, dieſes auf die Materie und auf Subſtanzen anzuwenden.

Die Vernunft muß aber doch das Bedürfniß fühlen, ſich auch von dem Daſeyn der Subſtanzen, durch eine andre Art von Urſachen und Wirkungen, als jene Kategorie in ſich enthält, Rechenſchaft zu geben. Denn was hätte ſie, nachdem ſie die Freyheit, die Urquelle der Veränderungen, gefunden hat, noch nöthig, nach der Urquelle der Subſtanzen, — nach Gott, — zu forſchen. *) Vielleicht iſt dieß der erſte dunkle Blick,

*) Hier iſt einer von den Orten, wo ich fürchte, Kanten nicht zu verſtehn, weil ich die in ſeinem Syſteme ſonſt allenthalben wahrgenommne Conſequenz hier vermiſſe.

den ſelbſt die theoretiſche Vernunft in die überſinnliche Welt thut.

Die eigenthümliche Form der Vernunft, in Abſicht dieſer zweyten Funktion, iſt: daß ſie den Menſchen dringend auffordert, nach der Vollſtändigkeit des Syſtems ſeiner Erkenntniſſe zu ſtreben, und alſo, durch unabläſſig fortgeſetzte Unterſuchungen der Natur, ſich jenen vier Schlußſteinen, der Gränze, — dem Anfange und Ende der Welt, der Freyheit, und Gott, beſtändig zu nähern; daß ſie ihm aber zugleich alle Hoffnung abſpricht, dieſelben jemahls zu erreichen, oder zu einer Erkenntniß derſelben zu gelangen, weil alle ſeine Erkenntniß ſich auf die Welt der Erſcheinungen einſchränkt, Gott aber, die Freyheit der Handlungen u. ſ. w. zu dem Ueberſinnlichen gehören.

Sobald ſich die Vernunft anmaßt, jene Schlußſteine unſerer Erkenntniß poſitiv zu ſetzen, verwickelt ſie ſich in unauflösliche Widerſprüche. Wenn ſie aber dieſelben, als bloß von ihr ſelbſt geſchaffene Ideen, behandelt, welche dem Menſchen nur zur Regel und zum Leitſtern, bey ſeinen Nachforſchungen in der Natur, dienen ſollen: ſo leiſtet ſie dadurch auch den letzten und höchſten Beytrag, zur Bildung ſeiner empiriſchen Kenntniſſe.

Zweyte Frage.

Die zweyte Hauptfrage, welche die Kantiſche Philoſophie zu beantworten ſucht, iſt: — „wie kommen wir zu einer apodiktiſchen, oder abſoluten Gewißheit einiger Theile unſerer Erkenntniß?"

Dieſe Frage iſt von den Philoſophen vor Kant bisher folgender Geſtalt beantwortet worden. *)

Es giebt keine andern apodiktiſch gewiſſen Sätze, die von einem bedeutungsvollen Inhalte wären und zu einer reellen Wiſſenſchaft führten, als die mathematiſchen und geometriſchen.

Die Metaphyſik hat nur einen einzigen abſolut gewiſſen Satz: den Satz des Widerſpruchs.

*) Wenn ich ſage, — von den Philoſophen vor Kant: ſo meine ich, — von den Philoſophen, die ich hauptſächlich ſtudirt, — und in dem Sinne, wie ich ſie verſtanden, und den ich, vielleicht mit meinen eignen Ideen vermiſcht, zu meiner eignen Philoſophie gemacht habe. Man ſetze alſo, damit ich der Wahrheit durchgängig treu bleibe, an allen den Orten, wo ich der Kantiſchen Philoſophie eine ältere entgegenſtelle, an die Stelle dieſer Philoſophen, mich ſelbſt, und ſehe das, was ich jenen als ihre Meinung zuſchreibe, als das vereinigte Reſultat meiner Lektüre und meines Nachdenkens an.

Dieſer aber iſt vollkommen identiſch, und alſo inhaltsleer. Und ſo ſind es alle, welche aus ihm allein hergeleitet werden.

Die erſte Urſache aber, warum die rein mathematiſchen Sätze demonſtrativ gewiß ſeyn können, liegt darin, daß ſie ſämmtlich bloß analytiſch ſind, d. h. daß ſie das Prädikat bloß aus dem Subjekte entwickeln, in welchem es ſchon zuvor mit inbegriffen war, aber vor unſern Augen gleichſam verborgen lag. Wenn der Geometer den Satz beweiſt: in jedem Dreyeck enthalten die drey Winkel zuſammen 180 Grade: ſo verwundert und freut ſich der Lehrling, wie er den ſo ganz diſparaten Begriff von genau beſtimmten 180 Graden aus einem davon ſo verſchiedenen und dabey ſo einfachen Begriffe, als der von drey zuſammenſtoßenden Seiten iſt, habe herausbringen können. Aber der alte und erfahrne Mathematiker ſieht ein, wie die Winkel zugleich beſtimmt werden, indem die drey Seiten ſo gegeneinander geneigt werden, daß ſie zuſammenſtoßen und alſo eine geſchloſſene Figur bilden. Er alſo, dieſer alte Geometer, würde gleich bey der Entſtehung eines Dreyecks, vor aller Demonſtration, voraus ahnden, daß deſſen Winkel nicht mehr und nicht weniger denn 180 Grade, enthalten könnten. — Der höchſte Geometer, d. h. ein unendlicher Verſtand, würde ſchon in dem bloßen Begriff eines Dreyecks alle möglichen daſſelbe

betreffenden geometriſchen Lehrſätze gleichſam eingewickelt liegen ſehen.

Eine zweyte Urſache jenes Vorzugs der mathematiſchen Sätze, in Abſicht ihrer Gewißheit, beſteht darin, daß die Bilder, mit welchen die darin zergliederten Begriffe, den Sinnen und der Einbildungskraft vorgemahlt werden, ſo einfach, ſind, daß der Verſtand in denſelben nichts, als die reine Ieee ſieht, — wenigſtens nichts, als dieſe, darin gewahr wird und beachtet: dahingegen bey philoſophiſchen Sätzen, die Verſinnlichung, der Begriffe, welche zu allem Denken unentbehrlich iſt, nicht anders, als durch Beyſpiele, geſchehen kann, welche aber außer der zu zergliedernden Idee, noch viele andere Nebenumſtände enthalten, wodurch die Aufmerkſamkeit zerſtreuet und der Verſtand, bey ſeinen Schlüſſen, in Ungewißheit gebracht wird.

Wenn der mathematiſche Lehrer ein Dreyeck auf die Tafel oder das Papier mahlt: ſo enthält zwar dieſes nicht den bloßen reinen Verſtandesbegriff eines Dreyecks; — es iſt von einer beſtimmten Größe und Beſchaffenheit, iſt mit Kreide oder mit Dinte, — zierlich oder nachläßig gezeichnet: aber dieſe Umſtände ſind ſo klein und unbedeutend, daß weder Lehrer noch Schüler darauf achten, und beyde das abgemahlte Dreyeck für den wahren Begriff aller Dreyecke anſehen können.

Wenn aber der Philoſoph den Begriff des Neides zergliedert, und, um ihn anſchaulich zu machen, das Beyſpiel eines neidiſchen Mannes anführt, und deſſen Betragen ſchildert: ſo iſt in dieſer Schilderung, mit dem, was allen Neidiſchen gemein iſt, und folglich zum wirklichen Begriffe des Neides gehört, ſo vieles vermiſcht, was nur dieſem einzelnen Neidiſchen allein eigen iſt, und alſo abgeſondert werden ſollte; daß dieſes philoſophiſche Bild des Neides, gegen jenes mathematiſche eines Dreyecks, ſehr untreu iſt, und der Philoſoph immer wieder zum bloßen Wortråſonnement zurückkehren muß, wobey er aber oft von Andern, — zuweilen auch von ſich ſelbſt, mißverſtanden wird.

Ich will nur noch eine einzige Bemerkung aus meinem eignen Ideen-Vorrathe hinzuſetzen.

In Kants Råſonnement über Raum und Zeit, und über mathematiſche Gewißheit, ſind viele vortreffliche, neue, und höchſt belehrende Sachen. Aber Eine Idee iſt vorzüglich neu, ihm eigen, und verdient den Nahmen einer wahren Entdeckung. Er zeigt nähmlich, daß alle mathematiſchen Grundſätze, ohne Ausnahme, — z. B. der, daß die gerade Linie die kürzeſte zwiſchen zwey Punkten ſey, — ſich durchaus nicht demonſtriren laſſen, ſondern bloß angeſchauet und durch die Anſchauung gewiß

werden. Kein Menſch wird durch Gründe, welche gewiſſer ſind, als der Satz ſelbſt, einem Andern darthun, daß der geradeſte Weg unter allen der kürzeſte ſey; und jeder, der ſich darauf einläßt, wird ſich in Wortſpiele und petitiones principii verwickeln.

Kant bemerkt noch zweytens, und wie mich dünkt, mit Recht, daß die drey berühmten Lehrſätze von den Dreyecken, auf welchen die ganze Geometrie beruht, — und welche dadurch bewieſen werden, daß man die Dreyecke auf einander legt, und ſie ſich wechſelſeitig decken läßt: — daß dieſe Lehrſätze nicht eigentlich demonſtriret, ſondern nur durch Anſchauung als gewiß erkannt werden. Denn das Aufeinanderlegen zweyer Figuren, und das ſo genaue Paſſen derſelben auf einander, daß die eine die andere völlig bedeckt, ohne doch über ſie im mindeſten hervorzuragen, ſind gewiß keine diskurſive, ſondern bloß anſchauliche Begriffe.

Kant nimmt freylich, um die Ehre der mathematiſchen Gewißheit zu retten, und ſie nicht zuletzt gar auf etwas Empiriſches zu gründen, hierbey eine ganz andere Art der Anſchauung, als die ſinnliche, eine Anſchauung a priori an, weil Raum und Zeit Vorſtellungen a priori ſeyn.

Da ich aber, nach allen meinen Bemühungen, mir von einer Anſchauung a priori keinen

Begriff zu machen weiß; da mir ſogar die Worte einen Widerſpruch zu enthalten ſcheinen, weil ich nur das Gegenwärtige anſchaue, eine Vorſtellung a priori aber auf einen künftig erſt wahrzunehmenden Gegenſtand geht: ſo bleibe ich einfältiglich dabey: daß ich den geometriſchen Grundſatz von der geraden Linie und die drey Lehrſätze von der Gleichheit der Triangel, die einander decken, durch eine ſinnliche Anſchauung als wahr erkenne. Von Kant belehrt, und doch im Widerſpruch mit ihm, ſehe ich ein, daß auch die mathematiſchen, ſo wie die philoſophiſchen Erkenntniſſe, ihren Urſprung in der Erfahrung haben; und daß ihre erſten Begriffe und Grundſätze nichts anders, als angeſchaute, oder, wie man ſich ſonſt ausdrückte, wahrgenommene Objekte oder Fakta aus der Sphäre der innern oder äußern Empfindung ſind, deren Eindrücken auf das Gemüth wir unbedingten Beyfall geben.

Der große Vorzug der mathematiſchen Anſchauungen, und folglich der Gewißheit ihrer Grundſätze, liegt in der äußerſten Einfachheit der angeſchauten Objekte. Wer eine gerade Linie einmahl geſehen, und ſie bey dem erſten Blicke für die kürzeſte zwiſchen ihren Endpunkten erkannt hat, wird nicht einen Augenblick zweifeln, daß alle geraden Linien in der Welt in gleichem Falle ſeyn werden.

Von dieſer ganzen Deduktion der åltern Philoſophen über den Urſprung der demonſtrativen Gewißheit, låugnet Kant beynahe alle Såtze.

Er låugnet, daß die Såtze der reinen Mathematik die einzigen apodiktiſch gewiſſen, und zugleich von bedeutungsvollem Inhalte wåren. „Es giebt, ſagt er, auch in der Metaphyſik Såtze, die a priori gewiß, und doch nicht identiſch, — nicht bloß Folgen von dem Satze des Widerſpruchs ſind. Dazu gehört der Satz von der Cauſalitåt, oder daß jedes Ding in der Natur ſeine Urſache haben müſſe. Dazu gehören alle die Grundſåtze, welche ſich auf die Kategorien beziehen, und welche in der Critik der reinen Vernunft ſo vortrefflich entwickelt werden. — Eine andere Claſſe a priori gewiſſer Såtze liefert die Vernunft: aber nur die praktiſche. Alle Regeln der Sittlichkeit ſind a priori gewiß: und durch ſie bekommt auch alles, was mit ihr in Verbindung ſteht, und ohne welches ſie nicht beſtehen kann, — die menſchliche Freyheit, Gott, und die Unſterblichkeit, eine Gewißheit a priori, die zugleich ganz vollkommen, obgleich von anderer Art iſt, als die mathematiſche und metaphyſiſche.

Kant låugnet, zweytens, daß die rein mathematiſchen Såtze deßwegen einer Demonſtration fåhig wåren, weil ſie ſåmmtlich analytiſche Såtze ſind.

Er entwickelt, bey dieſer Gelegenheit, den Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Sätzen, mit einer größeren Deutlichkeit, als ich mich erinnere, in irgend einem anderen Philoſophen vor ihm gefunden zu haben. — Analytiſche Sätze ſind diejenigen, deren Prädikat nichts enthält, als was ſchon im Begriffe des Subjekts zuvor lag, und nur durch Zergliederung der Merkmahle darin aufgefunden worden iſt, z. E. jede Kugel iſt rund. Ein ſynthetiſcher Satz iſt derjenige, deſſen Prädikat etwas ganz neues enthält, was nicht im Subjekte liegt: als die Erde iſt rund, dieſer Menſch iſt ein Schwelger. Alle Erfahrungsſätze ſind von der letzteren Art.

Nun behauptet Kant: auch die arithmetiſchen und geometriſchen Sätze ſind lauter ſynthetiſche Sätze.

Wenn der Geometer den Satz aufſtellt, — in jedem Dreyecke ſind die drey Winkel zuſammengenommen ſo groß, als 180 Grade: ſo liegt doch augenſcheinlich, ſagt Kant, die Größe der Winkel, und eine ſo beſtimmte Größe, — der Begriff von Grad und der von der Zahl 180, nicht in dem Begriffe eines Dreyecks, oder dreyer zuſammenſtoßenden Linien.

Kant geht noch weiter. Er behauptet, daß ſelbſt der arithmetiſche Satz, fünf und drey zu-

ſammengenommen machen acht, ein ſynthetiſcher Satz iſt: weil doch der Begriff der Zahl Acht, in den Begriffen keiner von den beyden Zahlen, Fünf und Drey, liegt.

Ich geſtehe, daß ich mich von dem Letztern noch weit weniger, als von dem Erſtern, überzeugen kann. Der geometriſche Satz ſcheint mir noch jetzt ein analytiſcher zu ſeyn. Aber der arithmetiſche enthält nicht einmahl eine Analyſe: er zeigt bloß ein neues willkührlich gewähltes Wort, Acht, für die in den Zahlen, Drey und Fünf enthaltenen Einheiten.

Aber, woher kommt nun alſo, nach Kant, der Unterſchied zwiſchen demjenigen Theile unſerer Erkenntniß, welcher einer Gewißheit a priori, und alſo einer abſoluten und nothwendigen Gewißheit, fähig iſt, und demjenigen, welcher nur bis zur Wahrſcheinlichkeit erhoben werden kann?

„Er liegt, ſagt Kant, in dem doppelten Beytrage, welchen die auf uns wirkenden und unſere Sinnlichkeit afficirenden Dinge, — und welchen wir ſelbſt zu unſerer Erkenntniß thun.“

„Alle Erfahrungsſätze, alle diejenigen, welche ſich auf den urſprünglich uns von den Dingen an ſich gelieferten Stoff beziehen, und in ſinnlichen Anſchauungen des Gegenwärtigen und Einzelnen ihren Grund haben, ſind keiner Demonſtration und keiner vollkommnen Gewißheit fähig.“

„Alle diejenigen Sätze hingegen, welche ihren Grund in den unabänderlichen Formen und Geſetzen unſers Geiſtes und ſeiner drey Hauptkräfte haben, und hier ihren Urſprung nehmen, ſind, wie jene Formen ſelbſt, unabänderlich und nothwendig — und zugleich a priori gewiß, weil ſie es vor aller Erfahrung, — vor aller deßhalb angeſtellten Beobachtung ſind.“

„Zu dieſer letztern Claſſe gehören, zuerſt, die Sätze der reinen Mathematik. Sie haben ſämmtlich, zu ihrem Gegenſtande Raum und Zeit, die Formen unſerer Sinnlichkeit oder unſers Empfindungs-Vermögens, und leiten ihren erſten Grund von Anſchauungen a priori ab, welches gleichſam die in Thätigkeit geſetzten Formen der Sinnlichkeit ſind.“

„Zu eben dieſer Claſſe gehören zweytens die Sätze der reinen Philoſophie a priori, einer eben ſo ſoliden, aber noch weit unentbehrlichern Wiſſenſchaft, als die Mathematik, deren erſte Grundſätze in der Critik der reinen Vernunft, in demjenigen Theile, welcher vom Verſtande und deſſen Operationen handelt, aufgeſtellt worden ſind. Unter dieſen iſt der Satz vom zureichenden Grunde, oder der, daß jedes Ding ſeine Urſache habe, die Grundlage alles Zuſammenhanges in unſerer Erkenntniß. Solange man ihn aus dem Satze des Widerſpruches, oder aus der Erfahrung

herleiten wollte, waren alle Verſuche, ihn zu demonſtriren, fruchtlos. Aber er erſcheint ſogleich in der abſoluten Gewißheit a priori, als man ihn für ein bloßes Geſetz unſrer Denkkraft erkennt, ohne welches wir keine Begriffe faſſen, noch Sätze mit einander verbinden, folglich durchaus nichts erkennen könnten.“

„Der Grund nähmlich von der abſoluten Gewißheit jener ſynthetiſchen philoſophiſchen Sätze liegt darin, daß ſie in den Formen des Verſtandes, welche, mit Worten ausgedrückt, die vier Claſſen der Kategorien liefern, ihren alleinigen Urſprung und die Gewährleiſtung für ihre Gewißheit haben.“

„Der Beweis iſt leicht. Alles iſt apodiktiſch oder vollkommen gewiß, was nothwendig und bey unſerm Denken unabänderlich iſt. Die Geſetze des Verſtandes ſind abſolut nothwendig; und ohne Anwendung der Kategorien auf die Anſchauungen wiſſen wir weder, was ein Objekt iſt, noch was Daſeyn, was Beſchaffenheit und Größe heißt. Diejenigen Sätze müſſen abſolut gewiß ſeyn, ohne welche alle Erkenntniß unmöglich wäre.“ *)

*) Iſt dann aber zwiſchen derjenigen Gewißheit, die daraus entſtehet, daß wir uns, vermöge unſerer Natur, die Sachen nicht anders vorſtellen können, und zwiſchen der, welche aus dem innern und nothwen-

„Zu der Claſſe der a priori gewiſſen Sätze gehören, nach Kant, drittens, diejenigen, welche in den Formen und Geſetzen der Vernunft ihren Urſprung haben. Aber nicht in denen der theoretiſchen Vernunft. Denn die dieſer eigenthümliche Form beſteht bloß darin, daß ſie den Verſtand, in der Unterſuchung der Natur, bis zur Grenze des Unſichtbaren lockt, und ihm ein lebhaftes Beſtreben zur Vollendung des Syſtems ſeiner Erkenntniſſe einflößt; daß ſie ihm aber, anſtatt reeller Kenntniſſe, bloße Ideen giebt, welche ſie aus ſich ſelbſt ſchöpft, — wozu die Idee

---

digen Zuſammenhange der Sachen ſelbſt beſteht, kein Unterſchied? Und doch wird nur die letztere eine demonſtrative Gewißheit genannt; und nur deren Urſprung ſuchen wir. Iſt es einerley, ob der Verſtand durch den Eindruck der Beweiſe gezwungen wird, den bewieſenen Satz für wahr zu halten, oder ob er, ſelbſt durch einen gewiſſen Naturzwang genöthiget, die Natur der Dinge hinwiederum zwingt, ſich in ſeine Formen gleichſam zu gießen? — Wenigſtens wird der gemeine Menſchen-Verſtand keine Urſache einſehen, warum er den Satz, daß das hier gegenüberſtehende Haus roth angeſtrichen ſey, nicht auch für abſolut gewiß halten dürfe: da es ihm eben ſo unmöglich wird, es ſich mit einer andern Farbe vorzuſtellen, als zweymahl zwey für mehr oder weniger als vier zu halten.

von Gott, der Freyheit der menſchlichen Handlungen, und der Unſterblichkeit, — gehören, die, zwar ſämmtlich in der Theorie unerwieſen und unerweisbar, doch als Regeln und Leitſterne, zur Richtung des Ganges unſerer Unterſuchungen, unentbehrlich ſind.“

Aber nun erſcheint der, alle Verſuche, zur Erkenntniß jener Gegenſtände zu gelangen, aufgebenden, theoretiſchen Vernunft, die praktiſche Vernunft zu Hülfe. Die Urform dieſer letztern, oder ihr urſprüngliches Produkt, (denn ich weiß nicht, welcher von beyden Ausdrücken die Sache richtiger vorſtellt) iſt das Geſetz der Sittlichkeit, welches, a priori und alſo abſolut gewiß, ſeine Gewißheit über alle diejenigen Gegenſtände ausdehnt, welche damit in nothwendiger Verbindung ſtehen.“

Und hier iſt zugleich der Uebergang zu der dritten Hauptfrage, welche in der Kantiſchen Critik gelöſt werden ſoll.

Dritte Frage.

Wie gelangen wir zu der Kenntniß des Ueberſinnlichen, des eingeſchränkteſten, aber des koſtbarſten Theils unſerer Erkenntniß, weil er uns unſere Würde giebt?

Die Antwort der ältern Philoſophen auf obige Frage war, nach meiner Auslegung, folgende.

Unſre Erkenntniß vom Ueberſinnlichen, d. h. unſre Vorſtellungen und Ueberzeugungen von Gott, der menſchlichen Seele und einer zukünftigen Welt ſind die letzten, feinſten Fäden, in der Zergliederung unſrer Vorſtellungen vom Sinnlichen, oder unſrer alltäglichen Erfahrung; ſie ſind die höchſten letzten Glieder in der Reihe der Schlüſſe, welche uns von den Wirkungen zu den Urſachen zurückführen. Die Sittlichkeit aber, ganz zur That und Handlung gemacht, iſt davon völlig ausgeſchloſſen, und gehört zu eben der Welt, in welcher wir leben und weben, und über die hinaus ſich unſer Wirkungskreis nicht erſtreckt, — d. h. zur ſinnlichen.

Ueberhaupt iſt die überſinnliche Welt von der ſinnlichen, wenn auch weiter, doch auf keine andre Weiſe, getrennt, als der uns unſichtbare Theil dieſer ſinnlichen Welt von dem uns ſichtbaren getrennt iſt. Der Weg, durch den ich von der Kenntniß von Breslau zur Kenntniß von Conſtantinopel gelange, und von der Kenntniß unſrer Erdkugel zur Kenntniß des Saturns übergehe, iſt kein anderer als der, durch welchen ich von allem, was ich je in der Welt geſehen, erfahren und gelernt habe, auf dasjenige komme, was vor derſelben vorherging, was nach ihr ſeyn wird, und was

über dieſelbe erhaben iſt. Dieſer Weg iſt der ſchon oben angezeigte einer Reihe von Schlüſſen, verbunden mit der Analogie. Die Reihe der Schlüſſe giebt mir die Wahrſcheinlichkeit, — die Analogie giebt mir den Begriff der Sache. Da, wo ich mir gar keinen Begriff von ihr bilden kann, helfen alle Beweiſe nichts, ſie mir glaublich zu machen.

Wäre eine ſo unendliche Kluft zwiſchen dem Unſichtbaren und dem Sichtbaren, dem Ueberſinnlichen und dem Sinnlichen befeſtiget, als Kant anzunehmen ſcheint: ſo wären alle Bemühungen ſie zu überſpringen fruchtlos; und es wäre thöricht für den Menſchen, ſich je mit Unterſuchungen dieſer Art abzugeben. Wäre kein Uebergang von dem Daſeyn oder der Beſchaffenheit dieſer ſinnlichen Welt, zu dem Daſeyn ihres Urhebers oder zu den Eigenſchaften, welche ihm nach ſeinem Werke zukommen müſſen, ſo müßte von dieſem Urheber unter vernünftigen Menſchen nicht mehr die Rede ſeyn. Und gäbe es zwiſchen Gott und dem Menſchen keine Aehnlichkeit, nach welcher wir uns ein höchſtes, verſtändiges und moraliſches Weſen, wenn auch ſehr unvollkommen, doch einiger Maßen, vorſtellen könnten; — wäre, wie Spinoza und einige neuere Verehrer von ihm angenommen haben, die Denkkraft in Gott durchaus etwas anders, als die, welche wir durch die Thä-

tigkeit unſers eigenen Verſtandes kennen; wäre ſeine Güte von der unſrigen, ſeine Gerechtigkeit von der menſchlichen, durchaus unterſchieden: ſo hätten wir gar keinen Begriff von Gott; und was hülfe uns alsdann ein ganz bedeutungsleeres Wort, mit welchem wir zwar auf eine ſehr ſinnreiche Weiſe ſpielen, mit welchem wir Andere täuſchen, mit welchem wir aber uns ſelbſt weder zum Guten ermuntern noch tröſten könnten?

Die Sittlichkeit gehört, wie ich ſchon geſagt habe, nach dieſen Philoſophen, ganz zu der ſinnlichen Welt: da ſie ihre Regeln aus den Verhältniſſen des gegenwärtigen Lebens herleitet, und die Triebfedern zu Befolgung derſelben, in den Empfindungen und Vorſtellungen des Menſchen, ſo wie er ſie nach ſeiner jetzigen Lage hat, aufſucht. Der Menſch muß in der Sinnenwelt frey, — er muß es als ein Glied derſelben, — qua phaenomenon — ſeyn: oder ſeine Freyheit hilft uns zu nichts. Denn wozu haben wir ſie nöthig, als ihn der Zurechnung ſeiner Handlungen fähig zu machen, ohne welche er, wegen derſelben, weder des Lobes noch des Tadels würdig ſeyn kann. Aber alle ſeine Handlungen geſchehen in der Welt der Erſcheinungen, und beziehen ſich auf Gegenſtände aus dieſer. Ich ſehe zwar ſehr wohl die Schwierigkeiten ein, die mit dem Begriffe, oder vielmehr mit dem Gefühle der Freyheit,

ſo innig ich von deſſen Wahrheit überzeugt bin, verbunden ſind; und ich geſtehe, daß ich ſie für unauflöslich halte. Kant hat ſich, nach meinem Urtheile, ſehr um die wahre Philoſophie verdient gemacht, daß er dieſe Schwierigkeiten noch mehr ins Licht geſetzt, und uns dadurch einen der unabänderlichen Schranken unſerer Erkenntniß deutlich gezeigt hat. Aber hat er die Schwierigkeit dadurch gehoben, daß er den Menſchen gleichſam auf die Grenze der beyden Welten, — der ſinnlichen und der überſinnlichen, geſtellt, — daß er ihn, ſo groß auch der Abſtand beyder Welten iſt, als zu beyden gehörig dargeſtellt, und ihm zu gleicher Zeit einen intelligiblen Charakter, nach welchem er zum Reiche des Ueberſinnlichen gehören, und nach welchem er zugleich frey ſeyn ſoll, — und einen Erſcheinungs-Charakter zugeſchrieben hat, nach welchem er zu unſerer Sinnenwelt gehört, und dem Naturzwange unterworfen iſt?

Dieſe Unterſcheidung iſt ſehr künſtlich von Kant ausgedacht, und ſehr fein und ſcharfſinnig von ihm durchgeführt worden: aber ſie hinterläßt doch, nach allem darauf gewendeten Studium, in meinem Gemüthe, außer den Worten, keinen deutlichen Begriff. Und wenn ich auch wirklich verſtände, wie der Menſch zugleich frey und unfrey ſeyn könne: was kann zu ſeiner Sittlichkeit

eine Freyheit beytragen, welche er nur als Glied einer Welt beſitzt, in welcher er nie etwas zu handeln hat, und **unfrey** in der gegenwärtigen ſinnlichen Welt iſt, worin er allein Pflichten beobachten, und Gutes oder Böſes thun kann?

Dieſe Art, wie nach meiner Darſtellung der älteren Philoſophie, dieſe aus der ſinnlichen Welt in die überſinnliche übergeht, und dadurch die dritte Frage beantwortet, verwirft Kant gänzlich. „Keine Schlüſſe, ſagt er, können uns zu dem Ueberſinnlichen führen: denn die Schlußkraft hört auf, wo die Erſcheinungen aufhören, deren Gränzen das Räſonnement nicht überſchreiten darf. An der Kette von Wirkungen und Urſachen, können wir nicht bis zu **ihm** hinaufſteigen: denn das Geſetz der Cauſalität, iſt bloß eine Form unſers Verſtandes, beſtimmt, die ſinnlichen Eindrücke oder die Anſchauungen zu **ordnen**, und dadurch eine Erfahrungskenntniß möglich zu machen. Die **Analogie** kann uns nichts von **ihm** lehren: denn zwiſchen dem **Ueberſinnlichen** und dem Sinnlichen iſt gar keine Aehnlichkeit vorhanden: und auch wahrſcheinliche Gründe finden da nicht Statt, wo keine Vergleichung, keine allmählige Annäherung Statt findet.“

„Es giebt nur Eine Brücke über die zwiſchen beyden Welten, der ſinnlichen und der überſinnlichen vorhandene, für unſere Erkenntnißkräfte, unüberſteigliche Kluft: dieſe iſt das Geſetz der Sittlichkeit; es iſt die praktiſche Vernunft; es iſt die Freyheit, oder das innige Bewußtſeyn des Menſchen, daß er frey und einer Zurechnung fähig ſey.“

Und nun bin ich da angelangt, von wo ich hätte ausgehen ſollen: da mein eigentlicher Zweck bloß war, das Kantiſche Moralſyſtem darzuſtellen. Aber ich glaubte, daß in einem großen Prunk-Gebäude, die innerſten und geheimſten Zimmer nicht mit mehr Vergnügen beſehen, und richtiger beurtheilet werden können, als wenn man durch den großen Eingang in den Pallaſt getreten iſt, und zuerſt die vorliegenden Säle und Zimmer beſichtiget, und ſo den Plan des ganzen Baues überſehen hat. Wenn ich mich bey dieſer Beſichtigung zu lange aufgehalten, und auch das nicht zu meinem Zwecke gehörige mitgenommen habe: ſo hoffe ich doch, daß ich dem Leſer an ſich intereſſante Gegenſtände werde gezeigt haben; ich hoffe zugleich, daß ich, durch dieſen Umweg, den mir noch übrigen Theil des Weges werde abgekürzt haben.

Die Ordnung, nach welcher ich das Kantiſche Moralſyſtem darzuſtellen gedenke, iſt ungefähr folgende:

Ich will zuerſt die verſchiedenen Geſichtspunkte ſammeln, durch welche es, theils mit dem theoretiſchen Theile am meiſten zuſammenhängt, und daher zugleich ſich von andern Syſtemen am meiſten unterſcheidet, theils überhaupt am meiſten eigenthümliches hat.

Ich will, hieraus zweytens, die Reſultate in einer kurzen und mehr populären Darſtellung vereinigen; und endlich

Drittens mit den bekannten Hauptformeln ſchließen, in welche Kant ſelbſt die erſten Principien der Moral zuſammen faßt.

Ich werde die Beurtheilung einzelner Behauptungen zuweilen als Noten unter den Text ſetzen. Die Beurtheilung des Ganzen wird am Ende kurz ſeyn können: weil nach allem, was ich ſchon über das Kantiſche Moralſyſtem, und über alle vorhergehenden geſagt habe, das Urtheil des Leſers dem meinigen faſt immer zuvorkommen wird.

1.

Sammlung der verſchiedenen Geſichts-punkte, aus welchen das Kantiſche Moralſyſtem anzuſehen iſt.

Erſter Geſichtspunkt.

Die Sprache hat kein anderes Wort, als das Wort Vernunft, um die höchſte unſerer Geiſteskräfte auszudrücken. Wenn dieß nicht wäre: ſo verdiente die praktiſche Vernunft durch einen eignen Nahmen ausgezeichnet, und als eine vierte, und wirklich als die höchſte Kraft im Menſchen aufgeſtellt zu werden: ſo ſehr iſt ſie von der theoretiſchen Vernunft in allen ihren Formen und Grundeinrichtungen verſchieden, und ſo ſehr iſt ſie über dieſe, ſo wie über alle andere Kräfte, erhaben, denen ſie allen Geſetze vorſchreibt.

Die Natur der theoretiſchen Vernunft iſt, unaufhörlich Erkenntniß zu ſuchen und ſie niemahls zu finden; — aber an deren Stelle Ideen zu finden oder hervorzubringen, welche als Regeln für den forſchenden Verſtand dienen können, ohne ihn mit neuen Wahrheiten zu bereichern. Und dieß iſt vielleicht die Seite, wo ſich die theoretiſche Vernunft am genaueſten an die praktiſche anſchließt;

inſofern ſie ſelbſt ſchon anfängt, Regeln und Vorſchriften zu geben, welches das eigenthümliche Werk dieſer letztern iſt. — Die praktiſche Vernunft hingegen ſucht gar nicht nach Erkenntniß, und findet dieſelbe. Indem ſie dem Menſchen für ſein Verhalten Geſetze giebt, welchen er ſich ohne Einſchränkung unterworfen anerkennt, entdeckt ſie ihm zugleich, daß er ein ſittliches, und alſo auch ein freyes Weſen ſey; welches aber, da er in der Sinnenwelt durchaus nicht frey ſeyn kann, ihm das Daſeyn einer überſinnlichen Welt zugleich bekannt machet und beweiſet.

Die theoretiſche Vernunft ſchöpft nichts aus ſich ſelbſt, die praktiſche alles. Jene empfängt den Faden der Erkenntniſſe von dem Verſtande, und führt ihn nur höher hinauf, bis dahin, wo er an einen höchſten, feſten Punkt angehangen werden ſoll. Dieſe findet jenen feſten Punkt in ſich ſelbſt, — in den Ideen der Sittlichkeit, welche gleichſam ihr Weſen ausmachen, in den Gebothen, welche ſie dem Menſchen vorſchreibt, und in den Pflichten, welche ſie ihm auflegt, ohne weiter Rechenſchaft von ihrer höchſten Oberherrſchaft zu geben. Und von dieſen ſteigt ſie dann herab in unſere ſinnliche Welt und in das menſchliche Leben, in welchem ſie Alles, bis auf das Einzelne, regulirt; indem ſie zugleich alle vom Verſtande erworbnen Kenntniſſe vorausſetzt oder beſtätiget, und ih-

nen dadurch die zuvor umſonſt geſuchte Vollendung giebt, daß ſie einen Gott, — nicht ein unbeſtimmtes Urweſen, ſondern einen Weltſchöpfer und Weltregierer, einen Belohner und Beſtrafer der menſchlichen Handlungen, an die Spitze von allem ſetzt.

Dieß macht alſo die Grundlage, oder den Anfang, (Princip, ἀρχὴν nach griechiſchen Sinne,) des Kantiſchen Moralſyſtems aus: die praktiſche Vernunft iſt das Höchſte im Menſchen; was von ihr ausgeht, davon läßt ſich kein weiterer Grund angeben, und doch iſt es ſo gut, als demonſtrativ gewiß, und zugleich verpflichtend. Sie kann von der Erfahrung nichts hernehmen, da ſie weit früher ihre Geſetze giebt, als dieſe erworben wird, und ſelbſt die zu ihrer Erwerbung nöthigen Arbeiten anordnet." Gehorche deiner praktiſchen Vernunft, als dem oberſten Gebiether in dem kleinen Reiche deiner Natur: dieß iſt alſo die erſte und urſprünglichſte Form des Sittengeſetzes. *)

---

*) Ich werde bey dieſer Darſtellung des erſten Geſichtspunktes von neuem meine Unwiſſenheit, oder einige Lücken in dem Kantiſchen Syſteme gewahr.

Ich begreife, zuerſt, nicht, was deſſen Urheber bewog, oder wodurch er es rechtfertigte, daß

Zweyter Geſichtspunkt.

Dieſe praktiſche Vernunft bringt nun den Begriff des Sollens hervor, welcher dem Men-

---

er die praktiſche Vernunft von der theoretiſchen ſo weit, — faſt eben ſo weit, als die überſinnliche Welt von der ſinnlichen, — trennte, und doch beyde mit demſelben Nahmen belegte. Warum muß die theoretiſche Vernunft ſich bloß mit der Erkenntniß und den Erſcheinungen abgeben, und warum hat die praktiſche mit der Sittlichkeit allein zu thun? Warum muß jene ihre bündigſten Schlußſätze zuletzt beſcheiden als bloße Ideale annehmen, welchen ſie weder Daſeyn noch Gewißheit zuſichern kann; und woher kommt dieſer ihr geſetzgeberiſches Anſehen, und wie kann ſie vermöge deſſelben auch auf das Richteramt, in dem Reiche der Erkenntniß und Wahrheit, Anſpruch machen?

Mein zweyter Einwurf geht nicht ſowohl gegen einen Fehler des Kantiſchen Syſtems, als gegen die Schwächen aller unſerer höchſten Principien und gegen die Anmaßung derjenigen, welche das ihrige durchaus zu dem erſten, alle Philoſophie gründenden, und allen Menſchen dereinſt einleuchtenden, machen wollen. Mir ſcheint es unmöglich, ein ſolches Princip zu finden, unmöglich, einen Satz zu finden, bey welchem es dem ihm verſtehenden Menſchen unmöglich würde, nach einem neuen Grunde zu fragen. — Warum muß ich der Vernunft, und gerade der praktiſchen gehorchen? Der Kantianer ſetzt voraus, daß

ſchen allein eigen iſt, und das ganze Gebieth der Sittlichkeit in ſich ſchließt. Er zeigt nähmlich die moraliſche Nothwendigkeit an, welche der Menſch ſich durch ſeine Vernunſt ſelbſt auflegt, und welche er durch Freyheit befolgt. Das Sollen iſt

---

kein vernünftiger Menſch je dieſe Frage thun wird; denn er müßte darauf Verzicht thun, ein Menſch und ein vernünftiges Weſen zu ſeyn, er müßte ſeine angebohrne Würde verläugnen, er müßte ſich vor ſich ſelbſt, und dem, welchem er dieſe Frage vorlegte, ſchämen. Aber dieſe Zurückweiſung eines Einwurfs, die Erweckung der Schaam, ihn machen zu können, iſt doch keine Widerlegung deſſelben: oder ſie iſt ein Beweis, daß dieſe Schaam ſelbſt und das Gefühl, aus welchem ſie ſtammt, ein höheres Princip der Sittlichkeit ſey, als jener Vernunſtſatz, deſſen Wahrheit über alle Einwendungen zu erheben, man ſich erſt auf dieſes Gefühl berufen mußte.

Meine dritte Bemerkung iſt nur Wiederhohlung einer ſchon oben gemachten. Die praktiſche Vernunft iſt doch immer Vernunſt, alſo das Vermögen zuſammenhängend zu denken. Wenn ſie alſo bloß aus ſich ſelbſt ihre Geſetze ſchöpft; ſo ſehe ich nichts, wornach ſich menſchliche Handlungen richten können, als die Richtigkeit des Zuſammenhanges und die Wahrheit der Schlußſätze. Das Kantiſche Princip iſt alſo immer entweder auf Schicklichkeit, (die Stoïſche aptitudo) auf die Clarkiſche fitneſs, oder auf Wahrheit im Sinne des Wollaſtoniſchen Syſtems zurückgekommen.

dem Müſſen, welches die Naturnothwendigkeit oder einen fremden Zwang anzeigt, entgegengeſetzt und von dem Seyn unterſchieden, welches, ohne Rückſicht auf das, was recht und gut iſt, uns bloß ſagt, was wirklich geſchiehet.

Da alſo das, was geſchehen ſoll, von dem, was geſchieht, ganz unabhängig iſt, und früher von der praktiſchen Vernunft beſtimmt, als dieſes letztere durch Erfahrung erkannt wird: ſo entſtehen daraus drey einleuchtende und wichtige Folgerungen.

Einmahl; die Vernunft braucht die Strenge ihrer Geſetze nicht nach dem, was der Menſch, ſelbſt der beſte, von denſelben erfüllt und je erfüllen wird, — ja nicht nach dem, was an ſich in dieſem Leben ausführbar iſt, zu mäßigen. — „Der Menſch ſoll ſo handeln, er ſoll auf dieſe und keine andere Weiſe, nach Körper und Geiſt, beſchaffen ſeyn, er ſoll die Natur außer ſich durch ſeine Handlung in dieſe Geſtalt bringen:" dieß bleiben ewige und unabänderliche Vorſchriften, ſo wie apodiktiſch gewiſſe Wahrheiten der praktiſchen Vernunft, wenn gleich kein Menſch je ſo gehandelt hat, keiner, bey allem Streben nach Vollkommenheit, ſo beſchaffen geweſen iſt, keiner, in dem Wirken auf andere Dinge, ſeinen Endzweck völlig erreicht hat.

Zum andern: da das Sollen von dem Seyn ſo ganz unabhängig iſt, und das Princip, welches jenen Begriff erzeugt, weit früher wirkt, als diejenigen Principien ſich im Menſchen entwickeln, durch welche er das Daſeyn der Dinge erfährt: ſo kann die praktiſche Vernunft bey ihren Vorſchriften, — weder in Abſicht des Inhalts derſelben, noch in Abſicht der Triebfedern, durch welche ſie deren Beobachtung ſicher ſtellet, irgend etwas von der Erfahrung, oder von Sachen, die ſelbſt ſich auf Erfahrung gründen, entlehnen. Die menſchlichen Handlungen können alſo nicht um irgend eines dadurch zu erreichenden Zwecks willen ſittlich gut ſeyn: denn ein ſolcher Zweck kann nur durch die Erfahrung uns bekannt werden. Ueberhaupt, nicht die Folgen der Handlungen, die immer nur in der ſinnlichen Welt exiſtiren, ſondern ihre Uebereinſtimmung mit den Formen der Vernunft macht ihren ſittlichen Charakter.

Eben ſo wenig kann die Vernunft ihre Bewegungsgründe zur Pflicht aus dem, was da iſt, (verſteht ſich, in der Sinnenwelt, denn wir kennen kein anderes Daſeyn,) oder aus der Erfahrung hernehmen: — nicht aus dem Angenehmen, denn dieſes ſchmeichelt unmittelbar nur der Empfindung, und iſt weder bey demſelben Menſchen zu allen Zeiten, noch bey mehreren Menſchen zu verſchiedenen Zeiten daſſelbe; nicht aus dem

Nützlichen, denn dieſes iſt nur der Weg zum Angenehmen, und wird überdieß erſt durch weit ſpätere Erfahrungen erkannt; nicht aus der Glückſeligkeit des Menſchen überhaupt, denn dieſe iſt nur die Zuſammenſetzung des Angenehmen eines ganzen Lebens; endlich nicht aus der Wohlfahrt des menſchlichen Geſchlechts, oder der Geſellſchaft überhaupt, denn dieſe iſt wiederum nur das Zuſammengeſetzte von der Glückſeligkeit der Einzelnen. Nur das geſetzgeberiſche Anſehen der praktiſchen Vernunft ſelbſt, nur ihre vom Menſchen anerkannte höchſte Souveränität muß der Bewegungsgrund ſeyn, welcher ihn zum Gehorſam gegen ihre Gebothe antreibt. Nur indem der Menſch vor ihr, als dem Höchſten in ſeiner Natur, gleichſam niederfällt; und ſich unbedingt, ohne nach weitern Gründen zu fragen, ohne andre Endzwecke dadurch zu ſuchen, ohne ſelbſt auf Belohnungen dafür zu rechnen, ihren Vorſchriften, bloß weil ſie vernünftig ſind, unterwirft: nur dadurch bekommt er ſeine ſittliche Würde.

Eine dritte Folge iſt dieſe. Obgleich das Sollen von dem Seyn ganz unabhängig iſt, und die Geſetze der Vernunft unabänderlich wahr und verpflichtend bleiben, wenn ſie auch nie von Menſchen in aller ihrer Reinigkeit erfüllt worden ſind oder werden ſollten: ſo führt doch umge-

kehrt das *Sollen* zum *Seyn*. Denn ein vernünftiger Geſetzgeber gebietet, nach der ſicherſten obgleich nur nach einer *ſittlichen* Vorausſetzung, welche eben hier *Vernunftglauben* heißt, *) nichts, was an ſich unausführbar iſt, und nie in der Wirklichkeit dargeſtellt wird. Und dieß eben iſt der Weg, auf welchem die Vernunft von ihren *Geſetzen* zu *Erkenntniſſen* gelangt, nähmlich zu der von einer zukünftigen Welt, in welcher die Tugend des Menſchen noch reifen, oder ſich ihrem großen Ziele durch ewig währende Fortſchritte nähern kann, und zu der von Gott, der, als Weltſchöpfer und Weltregierer, durch ſeine Macht das hinzuthut, was zu Erreichung der ſittlichen Endzwecke gehört, und nicht aus der Beobachtung des Geſetzes folgt.

Dritter Geſichtspunkt.

Der Menſch iſt frey. Schon die theoretiſche Vernunft hatte ihn bis zu den Thoren der

*) Ich glaube, daß dieſes Begriffs, welcher in dem Kantiſchen Moralſyſtem, beſonders in dem, welches Gott und die Unſterblichkeit betrifft, von einer ſo großen Wichtigkeit und einem ſo ausgebreiteten Gebrauche iſt, hier am ſchicklichſten zuerſt erwähnt wird.

Freyheit gebracht: aber nur, inſofern Freyheit überhaupt, zur Begreiflichkeit des erſten Urſprungs irgend einer Reihe von Veränderungen unentbehrlich iſt. Sie hatte zugleich den Widerſpruch, — daß der Menſch durchaus der Natur-Nothwendigkeit unterworfen ſeyn muß, wenn nicht die ganze Reihe der Erſcheinungen unterbrochen, und dadurch alle Erfahrung unmöglich gemacht werden ſoll, und daß er doch von dem Einfluſſe äußerer Urſachen unabhängig ſeyn muß, wenn er frey ſeyn ſoll, — dadurch zu heben geſucht, daß ſie ihn zum Bürger und Bewohner zweyer Welten, der ſinnlichen und überſinnlichen, macht. Aber die praktiſche Vernunft, welche durch Gründung der Sittlichkeit zuerſt es außer Zweifel ſetzt, daß es eine überſinnliche Welt giebt, konnte auch zuerſt den Menſchen in ſein Recht, ein Glied derſelben, und alſo frey zu ſeyn, mit vollem Anſehen einſetzen.

Der Menſch iſt ſich mit einer Gewißheit, die über alle ſophiſtiſchen Einwürfe erhaben iſt, bewußt, daß er frey und der wahre Urheber ſeiner Handlungen ſey. Er erkennt, daß er Pflichten habe, und daß die Nichterfüllung derſelben ihn tadelnswerth und ſtrafwürdig mache. Wenn aus einer unſittlichen Handlung Unglück für ihn entſteht, ſo rechnet er ſich die Schuld davon zu, und dieſe Vorſtellung trägt ſehr viel dazu bey, das

Quälende ſeines Leidens zu vermehren. Kein Mörder hat jemahls ſich damit entſchuldiget, daß er durch Bewegungsgründe zu ſeinem Verbrechen ſey getrieben worden, welche in Gegenſtänden außer ihm lagen, — daß er jenen Reichen nicht würde ermordet haben, wenn nicht deſſen Geld einen unwiderſtehlichen Reiz für ihn gehabt hätte. Er geſteht alſo dadurch zu, daß er eine Selbſtmacht beſitze, welche, jenes Reizes ungeachtet, ihn fähig mache, das Entgegengeſetzte von dem zu thun, wozu er ihn antreibt.

Auf den Begriff der Freyheit gründet ſich alles Lob und aller Tadel, welche wir den menſchlichen Handlungen ertheilen, und diejenige eigenthümliche Empfindung, durch welche ſich der Eindruck, den die angenehmen oder unangenehmen Folgen von den freyen Handlungen Anderer auf uns machen, von dem Eindrucke des Angenehmen oder Unangenehmen, wenn dieſes uns durch lebloſe oder unvernünftige Weſen verurſacht wird, unterſcheidet. Ein Ziegel fällt vom Dache, und verletzt mich; ein unbeſonnener Menſch ſtößt mich im Vorbeylaufen ins Geſicht, und verletzt mir das Auge: der erſte Zufall ſchmerzt mich bloß; der andere verdrießt mich zugleich, weil ich über die Unbeſonnenheit des Menſchen, welcher, aus Pflicht, auf mich und die Möglichkeit mich zu beſchädigen hätte Acht geben ſollen, ungehalten bin. Woher

dieſer Unterſchied? Den Ziegel halte ich für unſchuldig und ich beſchäftige mich alſo mit nichts, als mit meinem Schmerze. Den Menſchen halte ich für ſchuldig, d. i. für den wahren Urheber meines Schmerzens; und meine Empfindung iſt alſo zwiſchen dem Uebel ſelbſt und deſſen Urſache getheilt.

Aus dieſem Geſichtspunkte der mit der Sittlichkeit ſo unzertrennlich verbundenen Freyheit folgt nun:

1. Daß jeder Menſch ſein eigner Geſetzgeber ſeyn müſſe. — Ein Hauptſatz im Kantiſchen, und ein wahrer und wichtiger Satz in jedem Moralſyſteme.

Ein Menſch mag noch ſo weiſe handeln: wenn er bloß fremden Vorſchriften gefolgt iſt, die er nicht zuvor geprüft und durch ſein eignes Urtheil ſanktionirt hat: ſo handelt er nicht frey; und wir ſind über die Beſchaffenheit ſeines ſittlichen Charakters noch immer im Dunkeln. Der Gehorſam gegen eine rechtmäßige Autorität, welche ſich auf höhere Einſichten, vollkommenere Sittlichkeit, oder auf Wohlthaten gründet, iſt eine große Tugend: aber ſie iſt es nur alsdann, wenn wir zuvor, durch ein von uns ſelbſt gegebnes Geſetz, dieſe Autorität anerkannt, — wenn wir durch ein eignes Urtheil jenen unſern Oberherrn für weiſer und beſſer, als wir ſind, — und zugleich

für unſern Wohlthäter erkannt haben. Dieß iſt nicht die Anmaßung eines Stolzen, der nicht ertragen kann, irgend einen Andern über ſich zu ſehen: es iſt das natürliche Urtheil aller Menſchen, welche die Tugend des Kindes, die ganz im Gehorſam beſteht, von der Tugend des reifen Mannes unterſcheiden, welcher aus freyem Willen thun ſoll, was das Kind nur aus Gehorſam thut.

2. Da der Menſch nur in ſo fern ſittlich handelt, als er frey iſt, und er nur frey iſt, inſofern er zur überſinnlichen Welt gehört, in welcher keine Erfahrung Statt findet, keine Erkenntniſſe beſtimmter Gegenſtände erworben, noch weniger Empfindungen, welche ſich unmittelbar auf die Sinne beziehen, und alſo die Welt, zu der ſie gehören, am deutlichſten anzeigen, erregt und empfangen werden können: ſo kann die Vernunft, auch aus dieſem Grunde, ihre Geſetze auf nichts, was Erfahrung vorausſetzt, bauen. Nicht die Endzwecke und Folgen der Handlungen, — denn dieß ſind Gegenſtände zuvor erworbener Kenntniſſe, — nicht das durch jene dem Menſchen ſelbſt geſicherte und über Andere ſich ausbreitende Wohlſeyn, — denn dieß iſt ein Gegenſtand der Empfindung, kann den ſittlichen Werth jener Handlungen ausmachen. Nur die Beziehung derſelben rückwärts auf ihren Urſprung, nur das

rein Vernunftmäßige derſelben iſt es, welches ihnen den Charakter ſittlicher Vollkommenheit, zwar in den Augen des großen Haufens, einen geringern Glanz, aber, in den Augen des Weiſen, eine deſto größere Würde giebt. *)

---

*) Ich geſtehe, daß ich immer noch zweyerley Sachen nicht völlig begreiſe: zuerſt, warum die Freyheit auf die überſinnliche Welt eingeſchränkt werden mußte, oder auf dieſelbe, nach der Abſicht, die Kant dabey hatte, eingeſchränkt werden konnte. Ich begreiſe nicht, wie der Menſch in einer Welt frey handeln kann, wo er gar nichts zu handeln hat, und wie er in dieſer unſrer ſichtbaren Alltagswelt frey handeln kann, in welcher er nicht frey iſt. Ich begreiſe zweytens noch immer nicht, wie die Vernunft ihre Geſetzgebung zu Stande bringt, wenn ſie durchaus nichts vor ſich hat, woraus ſie ihre Vorſchriften ſchöpfen kann, als ſich ſelbſt. In der praktiſchen Vernunft liegt doch nichts weiter als Vernunft; nichts, als entweder das Vermögen die Wahrheit zu erkennen, oder ihr geſetzgeberiſches Anſehn ſelbſt. Leitet ſie ihre Geſetze bloß aus der Natur der Wahrheit her, ſo finde ich mich wieder im Wollaſtoniſchem Syſtem, deſſen ich ſchon mehrmahlen gedacht habe — und doch ſehe ich keinen andern Ausweg. Denn Geſetze, welche bloß aus der geſetzgebenden Gewalt deſſen, welcher ſie giebt, hergeleitet werden, Regeln für ein vernünftiges Betragen, welche lediglich aus dem Weſen der Vernunft ſelbſt erkannt werden, ſind und bleiben mir unbegreiflich. —

Vierter Geſichtspunkt.

Die Menſchen und die Philoſophen haben ſich von jeher in zwey verſchiedne Vorſtellungsarten, in Abſicht der Tugend, getheilt. Die Einen haben tugendhafte Handlungen, als ſchöne Handlungen angeſehen, und Andern vorgeſtellt. Dieß iſt den Griechen ſo geläufig geworden, daß ſogar in ihrer Sprache kein andres Wort für das ſittlich Gute vorhanden iſt, als das Wort καλὸν, das Schöne. Der Sinn, welcher dabey zum Grunde liegt, iſt ohne Zweifel dieſer: daß die ſittliche Vollkommenheit eine, nicht völlig bekannte oder nicht ganz erklärliche, und doch von Jedermann anerkannte Beſchaffenheit menſchlicher Charaktere und Handlungen ſey, eben ſo wie die Schönheit der Körper auch nicht völlig erklärbar iſt, und doch Jedermann in die Augen leuchtet; und daß jene zugleich den Menſchen achtungswerth mache, indem ſie ihm zugleich Annehmlichkeiten in den Augen Anderer giebt, eben ſo, wie wir ſchöne Gegenſtände bewundern, indem wir uns an ihnen zugleich ergetzen. Andre Philoſophen eben dieſer Claſſe haben die Tugend als die Geſundheit der Seele dargeſtellt, welche das Wohlſeyn derſelben ſichert, und das freye Spiel ihrer Kräfte, — den erwünſchteſten Zuſtand für alle Weſen, welche Kräfte haben und ſich deren bewußt ſind, — be-

fördert. Noch Andere ſind ſorgfältig, den beneidenswerthen Zuſtand des Mannes zu ſchildern, der mit Verſtand, Mäßigung und Muth verbindet, der, mit ſich ſelbſt und ſeiner Aufführung zufrieden, — nicht, weil er ſich bewußt iſt, immer recht, aber doch immer nach ſeinen beſten Einſichten gehandelt zu haben, — nichts von Reue weiß, keinen Vorwürfen von Andern ausgeſetzt iſt, und des höchſten Vergnügens genießt, deſſen der Menſch, wie Sokrates ſagt, fähig iſt, des Vergnügens, gewahr zu werden, daß er täglich beſſer werde. Alle dieſe ſtimmen überein, die Tugend von ihrer leichten und angenehmen Seite vorzuſtellen, als Heil und Vergnügen bringend für den Menſchen, welcher ſie ausübt, und für die, mit welchen er zu thun hat, — dem Laſterhaften verhaßt, wegen der Unwiſſenheit, oder beſchwerlich, wegen der Ungewohntheit, aber durch fortgeſetzte Ausübung dem Tugendhaften immer mehr ſich empfehlend.

Die Andern geben der Tugend ein weit ſtrengeres und ernſthafteres Anſehen. Sie reden weniger von Tugend, als von Pflicht, — nicht von der Schönheit der Handlungen, ſondern von ihrer Uebereinſtimmung mit dem Geſetze. Sie ſtellen dieſelbe nicht als leicht und annehmlich, ſondern als ſchwer, von Wenigen erreichbar, und den natürlichen Neigungen zuwiderlaufend vor.

Nach ihnen iſt ſie nicht der ganz natürliche Zuſtand des Menſchen, ſondern ein Zwang, den er ſich ſelbſt anthut: ſie beſteht in Aufopferungen; und die Selbſtverläugnung iſt die Baſis aller ſittlichen Vollkommenheit.

Faſt alle alten Moraliſten haben die erſte Vorſtellungsart gewählt; die chriſtliche Religion hat zuerſt die zweyte eingeführt. Und es war natürlich, daß, da die letztere die Tugend bloß auf Gehorſam und Unterwürfigkeit gründete, da ſie die menſchliche Natur als urſprünglich verderbt, und den Menſchen, bey dem ernſtlichſten Beſtreben gut zu handeln, doch als ſchuldvoll vorſtellte, der ſelbſt ewigen Strafen unterworfen wäre, wenn er nicht durch eine göttliche Veranſtaltung gerettet würde, — ihre ganze Sittenlehre ein ſtrengeres, und in gewiſſer Abſicht furchtbares Anſehen bekam.

Kant erklärt ſich für die Vorſtellungsart der letzteren Claſſe. Ob er gleich erkennt, daß in beyden Wahrheit enthalten ſey, und daß ſie ſich bey einer billigen Auslegung vereinigen laſſen: ſo glaubt er doch, daß die Bemühung, die Tugend durch ihre Leichtigkeit und Annehmlichkeit zu empfehlen, die Philoſophen zu der ſo falſchen Glückſeligkeitslehre verleitet habe, welche im Grunde doch auf ſinnlichen Genuß hinaus laufe. Die härtere Vorſtellungsart hingegen, von einem unerbittlichen Geſetze und dem Gehorſam gegen daſſelbe,

von Schuld und Strafe, von Schwierigkeiten, die zu überwinden, und Aufopferungen, die zu machen ſind, ſcheint ihm den Menſchen näher zu den wahren Principien der Moral zu bringen, nach welchen in der That ein ſolches Geſetz vorhanden iſt, und ein ſolcher Gehorſam erfordert wird, und alle Ausſicht nicht nur auf willkührliche Belohnungen, ſondern auch auf die aus der Tugend ſelbſt entſtehenden Annehmlichkeiten, von den Triebfedern zur Erfüllung der Pflicht ausgeſchloſſen bleibet. Er will alſo lieber, daß man von ſittlich guten Handlungen rede, welche gebothen ſind und bloß von dem Geſetze herſtammen, als von einem ſittlich vollkommenen Charakter, welcher bleibend iſt, und dem Menſchen gleichſam natürlich zu ſeyn ſcheinen kann. Eben dieſer Vorzug, welchen er der ſtrengern Lehrart giebt, die, wie ich geſagt habe, in dem chriſtlichen Kirchenſyſteme herrſcht, ſcheint ihn auch geneigt gemacht zu haben, die andern dieſem Syſteme eigenen Vorſtellungen und Begriffe anzunehmen, von einem radicalen Böſen im Menſchen, von einer Gerechtigkeit in Gott, welche nicht das Mögliche, ſondern das Vollkommene fordert, und nicht die Strafe für die kleinſte Abweichung von dem letzteren ohne Genugthuung erlaſſen kann. Die Alten haben die Art, wie die Tugend in die Pflicht übergeht, und wie die Anmuth

der erſtern ſich in die Strenge der letzteren verwandelt, nicht ganz erkannt: und ich habe ſelbſt ſchon dieſe Materie nach ihrer Anleitung erörtert. Aber in der That hat Kant, nach meinem Urtheile, das Verdienſt, dieſelbe in das volleſte Licht geſetzt zu haben. Gewiß entſteht dieſer ſo große Unterſchied zwiſchen Tugend und Pflicht daher, daß im Menſchen zwey Weſen, Geiſt und Körper, zu einem Ganzen vereiniget ſind, und daß im Geiſte ſelbſt ein zwiefaches Princip, die Vernunft und die Sinnlichkeit, vorhanden iſt. Nur hieraus iſt erklärlich, wie die Tugend, welche, als Zuſtand, dem Menſchen nur Glückſeligkeit zu gewähren gemacht iſt, ihn, bey der Ausübung, als Handlung — in der Geſtalt der Pflicht beläſtigen und beſchweren kann. Betrachte ich den Menſchen im Ganzen als ungetheilt, ſo iſt die Tugend allerdings, nach meiner Meinung, nichts, als ein Zuſtand des Wohlſeyns, und die Ausübung der Pflicht eine Erhöhung dieſes Wohlſeyns durch Thätigkeit: und ſo würde er es finden, wenn er ein bloß vernünftiges Weſen wäre. Betrachte ich ihn, wie Araſpas in der Cyropädie, gleichſam als zwey Menſchen in einem, als einen vernünftigen, edleren und über die Thierheit erhabenen, und einen andern ſinnlichen, unedleren und mehr animaliſchen; — ſehe ich die Tugend als die Herrſchaft des beſſeren Theils über den ſchlechteren an, und betrachte

ich, was jeder Theil empfindet und leidet: ſo erkenne ich allerdings, daß etwas im Menſchen iſt, dem die Tugend großen Schmerz machen kann, indeß etwas Anderes in ihm zugleich ſich derſelben erfreut. Da aber der Schmerz eine ſtärkere Empfindung, als das Vergnügen, iſt; ſo wird in ſolchen Fällen allerdings das Gefühl der Schwierigkeit und des Zwanges, welche bey der Ausübung der Pflicht vorwalten, über die Empfindung des Wohlgefallens an dem ſittlichen Charakter, welcher dadurch bewieſen wird, die Oberhand haben. Und es wird alſo für den großen Haufen verſtändlicher und vielleicht auch lehrreicher ſeyn, die Tugend von dieſer ſchweren Seite anzuſehen, und ſie alſo ihm mehr unter dem Nahmen ſtrenger Pflicht zu predigen.

Fünfter Geſichtspunkt.

Würde, gegründet auf Sittlichkeit: — ein Geſichtspunkt, der gewiß andern Moral-Syſtemen nicht fremd iſt, und ſelbſt nur eine natürliche Empfindung jedes edlern Menſchen ausdrückt; — aber doch ein Verdienſt und ein Vorzug des Kantiſchen Syſtems, in welchem er in ein vorzügliches Licht geſetzt wird.

Ueberhaupt ſcheint es, daß, wenn die ältern Philoſophen die Tugend größtentheils als ſchön und durch ihre Schönheit liebenswürdig vorſtellen, es in Kants Charakter lag, ſie mehr als erhaben darzuſtellen, — durch ihre Erhabenheit Ehrfurcht, und durch dieſe erſt Liebe gegen ſie einzuflößen; — eine Liebe von der Art, wie die Kinder ſie nach und nach gegen ihre Eltern bekommen.

Die Unterſchiede, die Kant zwiſchen dem Schönen und dem Erhabenen, in der Kritik der Urtheilskraft gemacht hat, ſtimmen mit dem, was er in ſeinen moraliſchen Schriften, von der Würde des Menſchen ſagt, — die im Grunde nichts anders, als eine gewiſſe Erhabenheit deſſelben, iſt, ſehr wohl überein. Wie es dann überhaupt entweder glücklicher Wurf des Genies, oder Folge einer viel umfaſſenden Denkkraft iſt, daß in denjenigen Werken Kants, welche den verſchiedenſten Stoff behandeln, doch die Begriffe genau übereinſtimmen, und ſelbſt einander wechſelsweiſe unterſtützen.

Schön iſt nach Kant, was durch ein leichtes und freyes Spiel des mit der Einbildungskraft verbundenen Verſtandes gefällt, welches daher allen Menſchen gefällt, die jene Fähigkeiten in einem gewiſſen Grade und in der gehörigen Harmonie mit einander haben, — und, in dem Urtheile des Mannes von Geſchmack, auf allgemeinen

Beyfall Anſpruch macht, ob es gleich nicht nach Regeln beurtheilet werden kann.

Erhaben hingegen iſt, was durch ſeine Schwierigkeit ſelbſt gefällt, — durch die Hinderniſſe, welche es der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft in den Weg legt, es zu faſſen — durch das unangenehme Gefühl, welches es in dieſen erregt, ſich von der Größe des Gegenſtandes gleichſam überwältiget zu ſehen: welches Mißvergnügen ſich aber, für den Freund des Erhabenen, zuletzt in das höhere Vergnügen auflöſet, in ſich eine über alle Sinnlichkeit weit erhabne Kraft gewahr zu werden, nähmlich die Vernunft, welche mit ihrer Idee umfaſſen kann, was der Sinnlichkeit als Bild zu faſſen unmöglich wird.

Erhaben iſt alſo eigentlich die Vernunft; und ſie wird es durch ihre Verwandtſchaft mit der überſinnlichen Welt, und ihre mit Oberherrſchaft verbundene Ueberlegenheit über Sinnen, Einbildungskraft und Begierden. Und nun werden durch ſie alle Gegenſtände erhaben, welche, auf gleiche Weiſe den Sinnen überlegen, den Menſchen das Daſeyn der Vernunft in ſich bemerkbarer und gleichſam anſchaulich machen.

Auf keinen Gegenſtand in der Welt, paßt dieſer Begriff des Erhabenen vollkommner, als auf Tugend und Pflicht, in welchen ſich die Ueberlegenheit der Vernunft über die Sinnlichkeit

am deutlichſten zeigt, — durch welche allein die *Freyheit* des Menſchen außer Zweifel geſetzt wird, die wiederum allein ihn in die überſinnliche Welt einführt, und zum Bürger derſelben einweiht. Die Erhabenheit der Tugend theilt ſich dem Menſchen mit, welcher der Tugend fähig iſt, und die Vernunft beſitzt, die ihn ſelbſt über alles, was in und außer ihm iſt, ſo weit erhebt. Und dieſe Erhabenheit des Menſchen, gegründet auf Sittlichkeit, iſt es, was Kant die *Würde des Menſchen nennt*, ein in ſeinem Syſteme oft vorkommender und viel bedeutender Ausdruck, (der mir zuweilen nicht mehr und nicht weniger zu ſagen ſchien, als was andere Philoſophen, z. B. die Stoiker, die Glückſeligkeit nennen:) indem er glaubt, daß es für edlere Seelen ein weit ſtärkerer Antrieb zur Erfüllung der Pflicht ſey, ſeine Menſchenwürde zu behaupten, als alle Annehmlichkeiten, welche aus dieſer Erfüllung entſtehen, — die Zufriedenheit mit ſich ſelbſt nicht ausgenommen. *)

*) Dieſe Idee von der Würde des Menſchen, oft ſelbſt mit Kraft und Würde des Ausdrucks, mitten unter metaphyſiſchen Speculationen, dargeſtellt, reißt, durch das Große und Herzerhebende, welches ſie enthält, den Leſer mit ſich fort, und hat auch mich für ſich gewonnen. Aber ich habe mir bey Kants Unterſu-

Die Würde des Menſchen hat in dem Kantiſchen Syſteme noch zwey Anſichten, welche beyde nicht zu vernachläſſigen, deren letztere aber von vorzüglicher Wichtigkeit iſt.

I.

Da alles, was auf die Weichlichkeit der egoiſtiſchen Philoſophen und Glückſeligkeitslehrer hinleitet, oder damit in Verwandſchaft ſteht, Kanten verhaßt war: ſo ſetzte er an die Stelle der Liebe der Tugend, welche in dem Munde aller Philoſophen iſt, die Achtung für das Geſetz, und gab dem Worte Achtung eine weit beſtimmtere, und deßhalb wichtigere Bedeutung, als es in irgend einem Moralſyſteme hat. Dieſe Achtung macht gleichſam den Uebergang von Ehrfurcht zur Liebe, von der Strenge des Geſe-

chung nicht verbergen können, daß ſie der Schilderung der Stoiker von ihrem Weiſen, der auch in Phalaris Ofen glückſelig iſt, ähnlich ſey; — welche auch in den Schriften des Antonin und Epiktet anziehend und herzerhebend iſt, aber doch durch Gründe, Erfahrung und Thatſachen zu wenig unterſtützt wird, um Ueberzeugung zu gewähren, und überdieß zu viel Anſtrengung des Gemüths erfordert, um ganz gefaßt zu werden, als daß ſie in das alltägliche Leben mitgenommen werden, und hier einen großen Einfluß auf unſere Handlungen haben könnte.

tzes zu der ſanftern Herrſchaft des moraliſchen Gefühls, und iſt gewißer Maßen dazu beſtimmt, die Principien Kants mit den gemeinen Vorſtellungen der Menſchen zu vereinigen.

Kant ſahe nähmlich ſehr wohl ein, daß abſtrakte Spekulationen der Moral, wenn ſie angewandt werden ſollen, in dem Augenblicke der Handlung, in leichtere und gemeinere Begriffe, und zuletzt ſelbſt in Gefühle verwandelt werden müſſen. Er nahm daher auch ein moraliſches Gefühl an, welches aber erſt aus den Principien folgt, und von denſelben hergeleitet wird. Es entſteht nähmlich daſſelbe aus der Befolgung des Geſetzes ſelbſt, und aus der Ausübung der darin gebothenen Pflichten. Dieſe geſchieht anfangs bloß aus Ehrfurcht für den innern Geſetzgeber, — iſt bloßer Zwang, und erregt in der Sinnlichkeit keine andern Empfindungen, als Schmerz und Betrübniß über die Aufopferungen, welche ſie ſich gefallen laſſen muß, und über die Beſchwerden, welche ſie zu erdulden hat. Nach und nach aber findet der Menſch eben in dieſem Zwange, in dieſem Schmerze eine gewiſſe Süßigkeit, weil er ſich eben dadurch ſeiner Selbſtmacht, der Oberherrſchaft des beſſern Theils in ihm über den ſchlechtern, bewußt wird, und den hohen Adel ſeiner Vernunft, welche mit ſolcher Strenge über ſeine Sinnlichkeit zu herrſchen vermag, mit Wohlgefallen betrachtet.

Dieſes Wohlgefallen nun am Geſetze, deſſen Befolgung wir jene angenehme Empfindung zu danken haben, verbunden mit der urſprünglichen Furcht vor demſelben, bringt eben dieſe gemiſchte Empfindung hervor, welche Kant Achtung für das Geſetz nennt.

Die Achtung für das Geſetz nun wird, nach und nach, auf die Tugend, dann auf den Tugendhaften, und endlich auf alle Menſchen, — weil ſie der Tugend fähig ſind, — übergetragen. So wie nichts höheres im Menſchen iſt, als das Sittengeſetz: ſo iſt nichts höheres in der ganzen Natur, als der Menſch: weil er allein es durch ſeine Vernunft ſich geben, — er allein daſſelbe befolgen kann. Das Thier hat Leben, Begierden, ein Streben nach Wohlſeyn, ſelbſt Geſchicklichkeit, es ſich zu verſchaffen, ſo wie der Menſch. Aber es hat kein Geſetz in ſich, welches alles dieß in Ordnung brächte; — es hat nichts höheres, welchem ſeine Begierden unterworfen wären; und es iſt gleichſam denſelben Preis gegeben. Dieſer Unterſchied erhebt alſo den Menſchen über das Thier: die Vernunft und das Sittengeſetz machen ihn zum Herrn der Schöpfung, oder zum Erſten der Geſchöpfe. Und welches Verhältniß verdient mehr den Nahmen der Würde?

2.

Die zweyte Anſicht, welche Kant der Würde des Menſchen giebt, und die noch größeren praktiſchen Nutzen hat, iſt folgende.

Alle Handlungen des Menſchen haben Zwecke; durch jede Einrichtung, welche er ſeiner Aufführung giebt, ſtrebt er nach einem gewiſſen Gute: — durch den gelehrten Fleiß nach Wiſſenſchaft, durch Sparſamkeit nach Vermögen, durch Dienſteifer im Amte nach einer höhern Beförderung. Aber er ſucht alle dieſe Zwecke nur als Mittel, um höhere zu erreichen: — die Wiſſenſchaft, zum Gebrauche im ganzen Leben, oder um ſie an Andere in Geſprächen und Schriften mitzutheilen; — das Vermögen, um ſich alle Arten von Bequemlichkeiten und Genüſſen zu verſchaffen; — die Erhöhung im Staate, um einer ausgebreitetern Achtung unter ſeinen Mitbürgern gewiß zu ſeyn. —

Welches iſt nun der letzte und höchſte Zweck des Menſchen? welches iſt der Zweck des ganzen Menſchen und ſeines ganzen Lebens? welches iſt die Beſtimmung, die ihm die Natur, oder vielmehr der Weltſchöpfer in der Natur gegeben hat? — Ohne Zweifel die Erreichung des Höchſten, welches in ihm, und in der ganzen Natur außer ihm liegt. Aber es giebt nichts Höheres,

als die Sittlichkeit, oder die Befolgung des Vernunftgeſetzes. Dieſe iſt alſo des Menſchen höchſter und letzter Zweck: und unaufhörlich durch alle Handlungen nach einer immer größern Reinigkeit der ſittlichen Grundſätze, und nach einem immer ſtrengern Gehorſam gegen dieſelben zu ſtreben, das iſt ſeine Beſtimmung; dieß iſt gleichſam der Auftrag, welchen der Urheber ſeines Daſeyns ihm für ſein ganzes Leben gegeben hat.

Aber der Menſch iſt auch unter allen Naturweſen, die wir kennen, das Einzige, welches der Sittlichkeit fähig iſt, weil er allein Vernunft und Freyheit beſitzet, ohne welche die Sittlichkeit nicht Statt findet. Er iſt es alſo allein, in welchem die Natur ihren letzten Endzweck erreichen kann. Aber auch in allen Menſchen kann ſie ihn erreichen: denn alle ſind auf gleiche Weiſe zur Sittlichkeit beſtimmt und ausgerüſtet. — Jeder Menſch iſt Selbſtzweck. Alle andern Dinge ſind augenſcheinlich zum Nutzen und zum Gebrauche für Andere. Die Thiere ſind zum Dienſte und zur Nahrung des Menſchen, — zum Theil auch zur Fütterung für einander ſelbſt. Die Beſtimmung der Pflanzen zur Ernährung der Thiere und Menſchen, und zur wechſelſeitigen Beförderung ihrer eignen Vegetation iſt noch deutlicher. Aber der Menſch iſt nicht bloß zum Gebrauche und Nutzen für Andere, — er iſt um ſein

ſelbſt willen da: und wenn auch nur ein einziges ſolches Weſen, wie der Menſch, vorhanden wäre, ſo wäre die Welt nicht umſonſt geſchaffen worden.

Dieß beſtätigt ſich noch dadurch: daß alle jene Dinge in eben dem Maße eines eigenthümlichen Zweckes fähig zu ſeyn ſcheinen, in welchem ſie ſich dem Menſchen nähern. Bey dem Thiere, da dieſes dem Menſchen am ähnlichſten iſt, wird es uns auch am leichteſten, einen innern Zweck, nähmlich das angenehme Gefühl des Lebens, und die Empfindung des Wohlſeyns, zu denken. Der Pflanze, welche ohne Empfindung iſt, giebt ihre regelmäßige Geſtalt eine Analogie mit dem Menſchen: und ihre volle Entwickelung und Schönheit ſcheint, ohne Beziehung auf irgend einen Nutzen, ein letzter Zweck ſeyn zu können. Aber im Mineral, im Steine, können wir uns ſchon gar keinen eignen Zweck ſondern nur einen Gebrauch vorſtellen.

Dieß iſt eine neue Seite, von welcher ſich die Würde des Menſchen zeigt: eine Seite, die ſehr wohl fähig iſt, ihn in ſeinen eignen Augen zu veredlen und zu erheben, aber nicht im Stande iſt, ihn ſtolz zu machen. Denn er iſt nur gegen andere Menſchen ſtolz: und dieſen Adel hat er mit allen Menſchen gemein. — Dieß iſt eben der praktiſche Nutzen, welchen ich dieſer Anſicht von der Würde des Menſchen zuſchrieb; ſie giebt

einen vortrefflichen Grundbegriff, um das ſittliche Verhältniß der Menſchen gegen einander zu erkennen.

Kein der Kantiſchen Moral eigenthümlicher Grundſatz, hat von dem erſten Augenblicke an, da ich mit ihm bekannt wurde, meine Einſtimmung ſo völlig gewonnen; keiner hat mir, bey längerer und genauerer Betrachtung, zur Anwendung im täglichen Leben ſo brauchbar geſchienen, — es ſey, um meine Pflichten gegen andere Menſchen zu erkennen, oder um mein moraliſches Gefühl in Augenblicken der Verſuchung ſchleunig zu erwecken, als der Satz: — „behandle jeden Menſchen als Selbſtzweck, keinen als bloßes Mittel für dich, und zu Erreichung deiner Zwecke.“

Dieſer Grundſatz folgt zuerſt, unmittelbar, aus jener allen Menſchen gemeinen Würde, von der ich zuletzt geredet habe. Denn wenn wirklich jeder Menſch, ſo gut wie ich, als ein ſittliches Weſen, einen letzten Zweck in ſich hat, und nach der Beſtimmung der Natur, oder ihres Schöpfers, um ſein ſelbſt willen da iſt: ſo handle ich aller Wahrheit und allem Rechte entgegen, ich ſtreite wider die Abſichten des Weltſchöpfers, und ich beleidige ſein Geſchöpf, den Menſchen, wenn ich dieſen bloß als Werkzeug betrachte, um durch ihn meine Entwürfe auszuführen, um mir durch ſeine

Arbeit mein Leben bequem und angenehm zu machen, ohne im mindeſten auf die Entwürfe, die er für ſich ſelbſt zu ſeinem eignen Wohlſeyn macht, Rückſicht zu nehmen, oder daran zu denken, ob ſein Leben froh oder elend ſey. Ich ſetze, durch ein ſolches Betragen gegen Andere, entweder mich ſelbſt herab, indem ich der Würde der menſchlichen Natur, die auch meinen größten Vorzug ausmacht, vergeſſe: oder ich ſetze den Andern auf eine höchſt ungerechte Art herab, indem ich mir eine Erhabenheit über ihn anmaße, die ich nicht beſitze.

Und dieſer Grundſatz, ſo wie er ſich unmittelbar an unſere Darſtellung von der Würde des Menſchen anſchließt: ſo ſchließt er ſich hinwiederum ſehr genau an das thätige, und geſellſchaftliche Leben an, und iſt fruchtbar an ſittlichen Belehrungen für daſſelbe.

Er verdammt zuerſt ſtrenge und durchaus die Sklaverey: — ein Verhältniß der Menſchen gegen einander, das, wenn es einmahl durch die bürgerliche Geſellſchaft befeſtiget iſt, den Satz ſelbſt in die Theorie der Philoſophen bringt, daß ein Menſch das bloße Werkzeug des andern ſeyn könne. *) — Er iſt, zweytens, wider alle

*) Dieß iſt in der That die Definition, welche Ariſtoteles, in dem zweyten Buche ſeiner Politik, von einem Sklaven giebt: „daß er ein lebendiges und

Tyranney und Gewaltthätigkeit: denn der Tyrann zwingt immer den Unterjochten, wider deſſen Wil-

---

vernünftiges Werkzeug (organon) für einen andern Menſchen ſey." Die Definition iſt ſcharfſinnig, und in der That wahr: wenn man eine Thatſache zugiebt, welche Ariſtoteles dabey vorausſetzt, und zu deren Annahme ſich unſer, die Geſchichte ſonſt ſo tief durchforſchende, Meiners hinneigt: — daß es nähmlich Racen unter den Menſchen gebe, welche an Vollkommenheit ſo weit von einander verſchieden ſind, als der vernunftloſe Theil der Seele von dem vernünftigen, und der Körper vom Geiſte. „So wie im Menſchen ſelbſt die Herrſchaft der Vernunft über die Sinnlichkeit und des Geiſtes über den Körper deſpotiſch und doch rechtmäßig iſt, weil beyden Theilen dadurch geholfen wird: ſo iſt es auch, ſchließt der Philoſoph, für zwey Menſchen, die eben ſo weit von einander abſtehen, für beyde gleich vortheilhaft, und alſo auch gerecht, daß der eine uneingeſchränkt herrſche, der Andere unbedingt gehorche und nichts thue, als gehorchen." — Der Stolz der Griechen, an welchem auch Ariſtoteles Theil nahm, machte, daß ſie zwiſchen Griechen und Barbaren, d. h. Ungriechen, wirklich jenen Unterſchied annahmen. Die Sophiſterey jenes Arguments würde dem Philoſophen ſelbſt eingeleuchtet haben, wenn er ſich erinnert hätte, daß unter den Barbaren auch kriegsgefangene Griechen wären, oder wenn er, ſo wie wir, Sklaven, dem Terenz, Tiro und Epiktet ähnlich, gekannt hätte. Aber allgemeine Gewohnheit des Zeitalters, noch dazu befeſtiget durch Alterthum und Geſetze, herrſchen auch über die Meinungen der Philoſophen.

len, mit Gewalt zu ſeinem Dienſte, und braucht ihn alſo, im eigentlichen Verſtande, bloß als Mittel. Er iſt drittens wider die Sorgloſigkeit aller Herren, welche von ihren Dienern und Untergebenen nur den größten Nutzen mit den kleinſten Aufopferungen zu erhalten ſuchen, aber ſich weder um deren Glück und Wohlſeyn, noch um ihre Sittlichkeit, welche ſie eigentlich zu Selbſtzwecken und zu Endzwecken der Natur macht, im mindeſten bekümmern. Er iſt viertens, wider die Liſt, welche der eigennützige Menſch unter ſeines gleichen, oder der Niedere den Höheren beweiſt, wenn er Schmeicheleyen und Gefälligkeiten bloß dazu anwendet, ſie für die Erreichung ſeiner oft unrechtmäßigen Abſichten zu gewinnen, und unbekümmert darum iſt, ob ſie ſelbſt an ihrer Ehre dadurch leiden, oder ihre Pflichten übertreten, nur auf die Vortheile ſehend, welche er vermittelſt ihrer erhalten kann. Niemand ſieht einen andern Menſchen mehr für bloßes Mittel für ſich an, als der Günſtling den Monarchen.

Von dieſer Seite alſo angeſehen, vereiniget die Würde der menſchlichen Natur, den einzelnen Menſchen genauer mit ſeiner Gattung, bewahrt ihn eben ſo wohl vor Stolz und Uebermuth gegen Niedrigere, als vor Kriecherey gegen Höhere: weil er ſich eben ſo wenig als bloßes Mittel gebrauchen laſſen will, ſo wenig er ſich erlaubt, andere

Menſchen als nur für ihn erſchaffen anzuſehen, und ſie zu bloßen Werkzeugen in ſeiner Hand zu erniedrigen.

Sechſter Geſichtspunkt.

Außer dem Geſetze der Vernunft, welches den ganzen Menſchen, inſofern er ſittlich und frey, und alſo ein Mitglied der überſinnlichen Welt iſt, regieret, ſind alle Triebfedern, welche den ſinnlichen Menſchen, und der, als ſolcher, dem Naturzwange unterworfen iſt, abwechſelnd in Bewegung ſetzen, und ſeine Thätigkeit erregen, entweder das Angenehme, oder das Schöne, oder das Nützliche, oder die Glückſeligkeit überhaupt. Das Angenehme bringt in den Sinnen einen Reiz, das Schöne ein Wohlgefallen in der Einbildungskraft hervor: das Nützliche iſt gleichſam das ſinnliche Vergnügen des Verſtandes, welcher, vermöge der Anwendung des Princips der Cauſalität auf die ſinnlichen Erſcheinungen, die Urſachen des Reizenden und des Wohlgefälligen aufſucht, und, wenn er dieſe entdeckt hat, auch ihnen etwas ſinnlich Anziehendes giebt, inſofern als ſie Mittel ſind, in

der Zukunft den Sinnen Luſt, oder der Einbildungskraft angenehme Beſchäftigung zu gewähren. Die Glückſeligkeit iſt die Vereinigung von allem dieſen, und zwar für ein ganzes Menſchenleben. *) Hierdurch iſt ſie mit der Vernunft näher verwandt, welche auch Totalität, und alſo Vereinigung aller im Menſchen vorhandenen Vorſtellungen und Erkenntniſſe ſucht. Dieß eben hat die Philoſophen verführt, die Glückſeligkeit für das Geſetz der Vernunft ſelbſt zu halten. Aber ſie iſt nur mit der theoretiſchen Vernunft verwandt.

*) Die genaue Beſtimmung der Bedeutnng von Wörtern, die ſonſt ſchwankend waren, die eben ſo beſtimmte Zueignung eines neuen Worts für jede neue Idee, (wie hier der Wörter, Angenehm und Reiz für das Vergnügen der Sinne, der Wörter ſchön und Wohlgefallen für die Vergnügungen der Einbildungskraft,) und die Standhaftigkeit, mit welcher ſich Kant immer deſſelben Worts bedient, wenn er auf dieſelbe Idee wieder zurückkommt, macht einen großen Vorzug ſeiner Schriften aus, — dient oft wirklich dazu, die Unterſuchung gründlicher zu machen, und beſonders Conſequenz und Harmonie zwiſchen entfernten Theilen des Syſtems hervorzubringen: aber ſie täuſcht auch zuweilen durch einen falſchen Schein von Strenge und Bündigkeit in den Beweiſen, deren Reſultat doch nur dasjenige enthält, was ſchon im Anfange in die Definition der Wörter gelegt worden war.

Menſchen als nur für ihn erſchaffen anzuſehen, und ſie zu bloßen Werkzeugen in ſeiner Hand zu erniedrigen.

Sechſter Geſichtspunkt.

Außer dem Geſetze der Vernunft, welches den ganzen Menſchen, inſofern er ſittlich und frey, und alſo ein Mitglied der überſinnlichen Welt iſt, regieret, ſind alle Triebfedern, welche den ſinnlichen Menſchen, und der, als ſolcher, dem Naturzwange unterworfen iſt, abwechſelnd in Bewegung ſetzen, und ſeine Thätigkeit erregen, entweder das Angenehme, oder das Schöne, oder das Nützliche, oder die Glückſeligkeit überhaupt. Das Angenehme bringt in den Sinnen einen Reiz, das Schöne ein Wohlgefallen in der Einbildungskraft hervor: das Nützliche iſt gleichſam das ſinnliche Vergnügen des Verſtandes, welcher, vermöge der Anwendung des Princips der Cauſalität auf die ſinnlichen Erſcheinungen, die Urſachen des Reizenden und des Wohlgefälligen aufſucht, und, wenn er dieſe entdeckt hat, auch ihnen etwas ſinnlich Anziehendes giebt, inſofern als ſie Mittel ſind, in

der Zukunft den Sinnen Luſt, oder der Einbildungskraft angenehme Beſchäftigung zu gewähren. Die Glückſeligkeit iſt die Vereinigung von allem dieſen, und zwar für ein ganzes Menſchenleben. *) Hierdurch iſt ſie mit der Vernunft näher verwandt, welche auch Totalität, und alſo Vereinigung aller im Menſchen vorhandenen Vorſtellungen und Erkenntniſſe ſucht. Dieß eben hat die Philoſophen verführt, die Glückſeligkeit für das Geſetz der Vernunft ſelbſt zu halten. Aber ſie iſt nur mit der theoretiſchen Vernunft verwandt.

---

*) Die genaue Beſtimmung der Bedeutnng von Wörtern, die ſonſt ſchwankend waren, die eben ſo beſtimmte Zueignung eines neuen Worts für jede neue Idee, (wie hier der Wörter, Angenehm und Reitz für das Vergnügen der Sinne, der Wörter ſchön und Wohlgefallen für die Vergnügungen der Einbildungskraft,) und die Standhaftigkeit, mit welcher ſich Kant immer deſſelben Worts bedient, wenn er auf dieſelbe Idee wieder zurückkommt, macht einen großen Vorzug ſeiner Schriften aus, — dient oft wirklich dazu, die Unterſuchung gründlicher zu machen, und beſonders Conſequenz und Harmonie zwiſchen entfernten Theilen des Syſtems hervorzubringen: aber ſie täuſcht auch zuweilen durch einen falſchen Schein von Strenge und Bündigkeit in den Beweiſen, deren Reſultat doch nur dasjenige enthält, was ſchon im Anfange in die Definition der Wörter gelegt worden war.

Beyde ſuchen und ſtreben nach Totalität, aber ſie finden ſie nicht: indem eine ſolche ſtete Vereinigung und ein immerwährender Zuſammenhang aller Vergnügungen dem ſinnlichen Menſchen eben ſo unmöglich fällt, als eine ſyſtematiſche Vereinigung aller Kenntniſſe dem wißbegierigen Menſchen. Und beyde, Glückſeligkeit und theoretiſche Vernunft, ſcheinen nur dazu beſtimmt, um den Menſchen auf noch höhere Principien zu führen.

Wenn nun unter allen dieſen genannten Triebfedern keine wäre, welche das Anſehen des Sittengeſetzes bey dem Menſchen unterſtützen, und ihn zur Ausübung deſſelben bewegen könnte, ohne dieſe Ausübung zugleich zu verunreinigen: ſo würden wir uns nach andern Antrieben umſehen, oder der wahren Sittlichkeit entſagen müſſen.

I.

Das Angenehme war die erſte jener Triebfedern. — Dieſes iſt, einmahl, durchaus und unmittelbar ſinnlich. Den Reiz der Sinne haben wir mit den Thieren gemein: er beſteht aus bloßen Eindrücken, und iſt mit gar keinen Begriffen, noch weniger mit vernünftigen Einſichten verbunden. Daher ſind auch die aus ihm entſtehenden Begierden blind, und ver-

folgen ihren Gegenſtand, ohne Rückſicht auf alles Ueble, und ſelbſt auf das Unangenehme, welches ſonſt noch aus demſelben entſtehen mag: weßhalb auch niemand mehr Schmerz leidet, als der immer dem Vergnügen nachjagt.

Das Angenehme iſt, zum andern, unbeſtimmt und veränderlich. Es hängt von dem Baue der Organe bey jedem Menſchen, — es hängt von Nebeneindrücken, — oft auch von Gewohnheit und Laune ab. Daher hat jedes Alter, jedes Geſchlecht ſeine eignen Vergnügungen. Dem einen Menſchen ſchmeckt dasjenige wohl, wovor dem andern eckelt. Den Einen kitzelt angenehm, was den Andern ſchon ſticht und brennt. Auch mit ſich ſelbſt iſt der Menſch, in Abſicht deſſen, was für ihn angenehm ſeyn ſoll, nicht übereinſtimmend.

Beyde Eigenſchaften machen das Angenehme, oder das eigentlich ſinnliche Vergnügen durchaus untauglich, eine Triebfeder der Sittlichkeit zu ſeyn. Von der erſten iſt es augenſcheinlich. Wie könnte in dem Reiche des Ueberſinnlichen, in welchem allein der Menſch frey, und alſo ſittlich iſt, die tiefſte, am meiſten thieriſche, Sinnlichkeit herrſchen? Wenn die Abſicht die Handlung adelt oder herabſetzt: ſo ſind die, welche tugendhafte Handlungen als Mittel zum ſinnlichen Genuſſe brauchen, und die, welche das Vergnügen durch

Liſt oder Gewalt zu erhalten ſuchen, in ihrem Betragen gleich lobenswürdig. Es kann ſeyn, daß die Tugend, Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit gegen Andere, Mäßigung der Begierden bey uns ſelbſt, ein mehr ſicheres und beſſer gewähltes Mittel ſey, ſich langdauernde und ungeſtöhrte Sinnenluſt zu verſchaffen, als das Laſter, die Unterlaſſung oder Verletzung der Pflichten gegen Andere und die Zügelloſigkeit in dem Genuſſe. Aber ſo iſt der Menſch, welcher das erſte Mittel wählt, nur klüger. Er verſteht ſein Handwerk beſſer: aber er hat deßwegen keinen anderen Charakter.

Die andere Eigenſchaft des Angenehmen, daß es unbeſtimmt, verſchieden bey verſchiedenen Menſchen, und veränderlich bey jedem einzelnen, — alſo gewiſſer Maßen geſetzlos iſt, macht es gewiß auch unfähig, Geſetz zu werden, oder dem Geſetze zur Grundlage und als Urſache ſeines Einfluſſes zu dienen. *) — Schon von der Er-

---

*) Es iſt ein durch das ganze Kantiſche Syſtem herrſchender Begriff, deſſen Beweis ich doch nirgends gefunden habe, daß die Menſchen weit vollkommner unter einander und jeder mit ſich ſelbſt, in Abſicht ihrer Vernunft, als in Abſicht ihrer Sinnlichkeit, — mehr in dem, was ſie empfinden, mehr in den Regeln, wonach ſie ſchließen, als in den Geſetzen, wonach ſie die Din-

fahrung überhaupt darf der oberſte Geſetzgeber des Menſchen, die Vernunft, bey dem Inhalte und

R 2

---

ge wahrnehmen, übereinſtimmen. Ich ſehe hiervon keinen Grund, weder in der Theorie noch in der Erfahrung. Zuerſt nicht in der Theorie. Die Grundeinrichtungen und erſten Anlagen der Natur ſcheinen mir in allen ihren Werken, und in allen Theilen ihres edelſten Werkes, des Menſchen, gleich regelmäßig, ſtandhaft und unabänderlich ſeyn zu müſſen. Dieſe Regelmäßigkeit, dieſe Standhaftigkeit der Geſetze, ſind Vorzüge des Schöpfers, nicht der Dinge ſelbſt, und können, ja müſſen, eben ſowohl bey der Thierheit, als bey der höheren vernünftigen Menſchheit, bey der Art, wie wir Luſt und Schmerz fühlen, eben ſowohl, als bey der Art, wie wir die erhabenſten Wahrheiten kennen, oder die noch erhabenere Tugend lieben lernen, Statt finden. Jene Vorausſetzung hat, zweytens, eben ſo wenig Grund in der Erfahrung, und wird ſogar durch dieſelbe widerlegt. Es iſt wahr, daß die Menſchen über das ſinnlich Angenehme, und über das Schöne ſehr verſchieden urtheilen. Aber dieß geſchieht nur, weil die Empfindungen von beyden ſehr zuſammengeſetzt, und mit vielen ganz fremden und ungleichartigen Eindrücken vermiſcht ſind. Wenn man ſie in ihre einfachen Beſtandtheile zergliedert, und die nicht zu ihnen gehörigen, ſondern bloß durch Zufall, Gleichzeitigkeit, u. ſ. w. mit ihnen aſſociirten Vorſtellungen abſondert: ſo findet man die Urtheile der Menſchen auch über dieſe Punkte weit ähnlicher. Je mehr wir in die Theorie

den Triebfedern ihrer Regeln, *deßwegen* nichts entlehnen, und *deßwegen* darf ſie nicht auf

---

der Künſte eindringen: deſto beſſer können wir davon Rechenſchaft geben, warum daſſelbe Kunſtwerk den Einen bezaubert, den Andern aneckelt. Ein noch ſo ſchlecht gemahlter Kopf vor einem Perückenmacher-Laden, kann einem zum erſten Mahle zur Stadt kommenden Bauer ſehr gefallen. Aber was gefällt ihm daran? Die Aehnlichkeit, die er in der That zwiſchen dem Bilde und einem wirklichen Menſchenkopfe gewahr wird. Die großen Abweichungen, welche das Bildniß von ſeinem Originale hat, entgehen ihm, weil er niemahls weder die Geſtalt des Menſchen genauer unterſuchet, noch ein Gemählde je genau betrachtet und deſſen Züge beobachtet hat. Der Kenner, welchen jenes Bildniß aneckelt, muß die grobe Aehnlichkeit deſſelben mit einem Menſchen, woran der Bauer ſich ergetzt, zugeben: aber er bemerkt ſie nicht mehr über den eben ſo großen Unähnlichkeiten, welche ihm zugleich in die Augen fallen. Der Bauer und der Kenner würden auf gleiche Weiſe darüber urtheilen, wenn ſie ſich einander verſtändigen könnten.

Und ſind denn, auf der andern Seite, die Menſchen in der Art zu denken, und in dem, was ſie für *wahr* und *recht* halten, in den Reſultaten ihrer Schlüſſe, oder ſelbſt in der Art, wie ſie ſchließen und ihre Gedanken zuſammenhängen, übereinſtimmender? Giebt es nicht verſchobene Köpfe, welchen durchaus dasjenige nicht einleuchtet, was aller an-

die Folgen und Zwecke der Handlungen ſehen, welche doch von dem Verſtande, nach dem Geſetze der Cauſalität, erkannt werden: weil die Erfahrung nie allgemein und nothwendig gewiſſe Erkenntniſſe giebt, das Sittengeſetz aber nichts, als nothwendige, und abſolut gewiſſe Wahrheiten, enthalten ſoll, und weil jenes Geſetz der Cauſalität, nur auf Erfahrung anwendbar, ebenfalls nicht die apodiktiſche Gewißheit und die unabänderliche Feſtigkeit gewäh-

---

dern vernünftigen Menſchen Beyfall und Ueberzeugung ſo leicht gewinnt, und die hingegen von Gründen und Beweiſen gerührt werden, welche allen Andern ungereimt ſcheinen. Dieſer Mangel der Uebereinſtimmung iſt nirgend größer, als bey den erſten Principien, alſo gerade da, wo die Vernunft ganz beſonders und allein herrſchet. Dieß hat die Geſchichte der Kantiſchen Philoſophie ſelbſt gelehrt. Grundſätze, welche den Einen ſo einleuchtende und unumſtößliche Wahrheiten ſchienen, daß ſie darauf die Hoffnung eines ewigen Friedens in den Gefilden der Philoſophie gründeten, kamen den Andern als unhaltbare Luftgebäude und Hirngeſpinſte vor. Und welchen Nutzen auch dieſe Philoſophie in Deutſchland geſtiftet haben mag, ſo hat ſie gewiß die Gleichförmigkeit der Denkart unter den Philoſophen über Gegenſtände der Spekulation nicht vermehrt. Die alten Meinungen ſind geblieben, und in der Kantiſchen Schule ſelbſt hat jedes Princip immer wieder mehrere, ſehr ungleichartige, Kinder geboren.

ren kann, welche den Principien der Sittlichkeit eigen ſeyn muß. — Und nun ſollte die praktiſche Vernunft bis zu den veränderlichen Launen des ſinnlichen Geſchmacks herabſteigen, um ihre Regeln von ihnen zu bekommen, oder ihre Triebfedern aus ihnen herzuleiten? Das Sittengeſetz ſoll das ganze menſchliche Leben regieren, und alle Handlungen des Menſchen zu einem gemeinſchaftlichen und höchſten Zwecke leiten; — und es ſollte ſeine erſte Grundlage auf dasjenige bauen, was am Menſchen das Veränderlichſte iſt, und auf den Bau ſeiner ſinnlichen Organe, den Zuſtand ſeiner Nerven, und alle die inneren und äußeren Zufälle, welche auf ſein ſinnliches Vergnügen Einfluß haben, und beſtimmen, was in jedem Augenblicke ihm angenehm oder zuwider ſeyn ſoll?"

Gegen den erſten Grund, warum das Angenehme verworfen wird, machen die Freunde der Glückſeligkeitslehre den Einwurf; daß Kant dem Angenehmen Unrecht thue, daß es nicht bloß ein Angenehmes der Sinne gebe, ſondern daß auch der Verſtand und ſelbſt die Sittlichkeit das ihrige haben. Iſt dann das Vergnügen des Wißbegierigen, ſagen ſie, — es ſey an der Beſchäftigung des Denkens ſelbſt, es ſey an der Erfindung der Wahrheit, — ein ſo unedles und thieriſches Vergnügen? Iſt das Vergnügen, welches eine zärtliche Mutter an ihrem Kinde, der Freund am

Freunde, und jeder gute Menſch an andern Menſchen hat, ganz von derſelben Art, als der Reiz, mit welchem ein wohlſchmeckendes Gericht oder ein köſtlicher Wein meinen Gaumen kitzelt? — Und giebt es nicht endlich ein Angenehmes, welches aus dem Bewußtſeyn guter Handlungen entſteht, — und von denjenigen, die es einmahl kennen, über alle andern Vergnügungen geſetzt wird? Hierauf giebt Kant zweyerley Antworten, die beyde dazu dienen, ſeine Begriffe vom Angenehmen noch mehr ins Licht zu ſetzen.

„Erſtlich. Das Angenehme, — als ſolches, — iſt immer bloß ſinnlich. Die Quellen, woraus es entſteht, können verſchieden ſeyn: aber der Theil der Seele, worauf es Eindruck macht, iſt immer derſelbe. Die Epikuräer würden Recht haben, daß es keine eigentlichen Vergnügungen des Verſtandes oder der Sittlichkeit gebe, wenn ſie nicht zugleich die Verſchiedenheit der Quellen ſelbſt läugneten. Aber darin haben ſie vollkommen Recht, daß auch die Wiſſenſchaft, die Freundſchaft, und ſelbſt die Tugend, wenn ſie dem Menſchen als angenehm vorkommen ſollen, auf gleiche Weiſe ſein Empfindungsvermögen, d. h. ſeinen innern oder äußern Sinn afficiren müſſen, den am wenigſten ſelbſtthätigen, den unedelſten und den geſetzloſeſten Theil ſeiner ſelbſt.“

„Zweytens. Das Angenehme oder das Vergnügen, welches aus der Sittlichkeit entſteht, iſt von einer ganz beſondern Art: und die Beſchaffenheit deſſelben beweiſet ſelbſt, daß es nicht die Triebfeder zu guten Handlungen ſeyn kann; es folgt auf dieſelben, aber es iſt nicht ihre Quelle. Denn worin beſteht dieſes Vergnügen? — In dem Bewußtſeyn, recht gehandelt zu haben, in der Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, wegen erfüllter Pflichten. — Alſo müſſen ſchon gute Handlungen vom Menſchen geſchehen, Pflichten müſſen ſchon erfüllt worden ſeyn, ehe jene angenehme Empfindung Statt findet. Alſo wurde hier das ſittlich Gute vom Menſchen ausgeübt: ehe er das Vergnügen der daraus entſtehenden Selbzufriedenheit kannte. Alſo kann die Tugend dieſer Triebfeder entbehren.“

„Ja, wenn es, um mit ſich ſelbſt wegen ſeines ſittlichen Betragens zufrieden zu ſeyn und der innern Ruhe des Tugendhaften zu genießen, nothwendig wäre, daß der Menſch ſich bewußt iſt, aus ganz reinen Principien gehandelt zu haben, und durch keine andern Antriebe, als durch die Ehrfurcht und den Gehorſam gegen das Vernunftgeſetz, dazu bewogen worden zu ſeyn; — wenn jenes Vergnügen ſelbſt wegfiele, oder wenigſtens vermindert würde, wofern der tugendhafte Mann weiß, daß es ſich mit unter die Bewegungsgründe

gemiſcht: ſo würde es gewiß von den erſten Quellen der Sittlichkeit ausgeſchloſſen werden müſſen. Dieß iſt aber in der That der Fall. Je mehr wir bloß aus Pflicht, und nicht aus Neigung, gehandelt haben: deſto mehr ſind wir mit uns ſelbſt zufrieden. Denn jenes Vergnügen iſt eigentlich ein Vergnügen an dem Erhabnen, es iſt das Wohlgefallen an der Erhabenheit unſerer Natur, daß wir ohne alle ſinnlichen Antriebe, aus bloßen reinen Vernunft-Principien handeln können."

2.

Die zwey folgenden Triebfedern, die des Schönen und des Nützlichen nehme ich zuſammen: weil ſie einen gemeinſchaftlichen Grundfehler haben, um deßwillen ſie unwürdig ſind, vom Vernunftgeſetze, als Mittel, den Gehorſam gegen ſeine Gebothe zu bewirken, zu Hülfe genommen zu werden: obgleich jede derſelben noch ihre eigenthümlichen Beſchaffenheiten hat, welche ſie zu jener Beſtimmung untauglich machen. Dieſer gemeinſchaftliche Grundfehler iſt, daß, obgleich nicht rein ſinnlich, ſie doch beyde mit der Sinnlichkeit verwandt ſind, und das Angenehme in der Empfindung, entweder zum Beſtandtheile, oder zur Abſicht haben.

Das Schöne war, was zugleich der Einbildungskraft und dem Verſtande, der mit ihr vereiniget iſt und harmonirt, eine angenehme, leichte und ſpielende Thätigkeit verſchafft. Was iſt aber die Einbildungskraft anders, als das Vermögen, die Eindrücke der Sinne, obgleich ſchwächer, zu wiederhohlen? Es iſt immer der Reiz des Gegenwärtigen, durch welchen das Abweſende in der Einbildungskraft gefällt. Nur, daß die Einbildungskraft noch mehr Selbſtthätigkeit hat, als die Sinnlichkeit, und jede Aeußerung einer neuen Kraft dem Menſchen auch neues Vergnügen macht. Beſonders wird der Reiz des ſinnlich Angenehmen, welcher bey dem Genuſſe oft zu heftig war, erſt in dem ſchwächern Bilde, welches die Imagination davon wieder erweckt, recht anziehend. Ueberdieß iſt auch der ſchöne Gegenſtand oft den Sinnen gegenwärtig: und ob er gleich nicht dadurch als ſchön gefällt, daß er in den Sinnen unmittelbar angenehme Gefühle erregt; ſo miſchen ſich doch ſolche unter die Urſachen des Vergnügens, welches wir an demſelben finden.

Das Schöne wird aber noch überdieß, durch ihm eigenthümliche Gränzlinien von dem ſittlich Guten abgeſondert. Es giebt dem Menſchen eine leichte, ſpielende Beſchäftigung: und die Ausübung der Tugend iſt Anſtrengung und Arbeit. Das Schöne iſt, zweytens, ohne Re-

gel: und obgleich das Geſchmacksurtheil des Kenners auf allgemeinen Beyfall Anſpruch macht: ſo kann doch die Richtigkeit deſſelben nicht durch Gründe bewieſen werden. Das ſittlich Gute hingegen hat ſtrenge und genau beſtimmte Geſetze zum Grunde; und deren Richtigkeit iſt eben ſo apodiktiſch erweisbar, als es ſelbſt genau beſtimmt iſt. Das Schöne endlich wirkt auf den Menſchen bloß durch einen unmittelbaren Eindruck, ohne daß er von der Natur des Gegenſtandes einen Begriff haben, oder deſſen innere Eigenſchaften kennen darf. Das ſittlich Gute hingegen wirkt durch keinen Eindruck, ſondern durch eine vollkommene Einſicht in die Beſchaffenheit des Gegenſtandes, nähmlich des vernünftigen Menſchen.

Daher kommt es, daß diejenigen Philoſophen, welche, wie Plato und mehrere Alte, die Tugend als Schönheit im Charakter und in den Handlungen empfehlen, zuerſt die Strenge des Geſetzes und die Schwierigkeiten bey deſſen Befolgung allzuſehr verbergen, und daß eben deßwegen der, von der Liebe zur Tugend durch ihre Vorſtellungen gerührte, Zuhörer, oft weniger in der wirklichen Ausübung leiſtet, weil er ſich gewiſſer Maßen getäuſcht findet, das Schöne bey der Erfüllung gemeiner Pflichten wenig gewahr wird, aber deren Beſchwerliches fühlt. Eben dieſe Philoſophen ſind mehr geneigt, ſchöne Gemählde und Beſchrei-

bungen von der Tugend zu geben, als eine genaue und ſyſtematiſche Theorie der Moral zu liefern. Und oft ſchwanken die Begriffe bey ihnen, ſo wie der Eindruck des ſinnlich Schönen mannigfaltig und ſchwankend iſt.

Was, zweytens, das Nützliche anbetrifft, ſo iſt es nichts anders, als das Mittel, ſich künftig den Genuß des Angenehmen oder des Schönen zu verſchaffen. Es zwecket alſo auf ſinnliches Vergnügen ab, und bekommt ſeine Kraft, den Menſchen in Thätigkeit zu ſetzen, nur durch dieſes. Es iſt alſo ebenfalls tief unter der Würde der Sittlichkeit. Ueberdieß ob es gleich mehr, als das Schöne, unmittelbar mit dem Verſtande verwandt iſt, und mit der Einbildungskraft gar nichts zu thun hat: ſo entſteht doch ſelbſt aus der größern Entfernung, in der es vom Sinnlichen zu ſeyn ſcheint, ein neuer Grund, es nicht mit dem Sittlichen zu verknüpfen. Es iſt zuerſt, beynahe noch ungewiſſer und ſchwankender, was nützlich, als was angenehm iſt: und der Begriff des Wohlſtandes, der Wohlfahrt, des Glücks, oder wie man ſonſt den Zuſtand des Menſchen, der ſich alles Nützliche verſchafft und im Beſitze hat, nennen will, iſt noch weit unbeſtimmter, als der Begriff des ſinnlichen Vergnügens. Die Urſache iſt, weil zwar das Princip der Cauſalität, welches der Verſtand bey

Aufſuchung des Nützlichen anwendet, apodiktiſch gewiß iſt, aber die aufgefundenen Urſachen deſſen, was man in jedem beſonderen Falle zu bewirken ſucht, da ſie nur halb aus dem Princip und halb aus der Erfahrung hergeleitet werden müſſen, doch ſehr oft unſicher ſind, und die gehoffte Wirkung nicht leiſten. Es iſt weit gewiſſer, daß dieſe oder jene Speiſe mir wohl ſchmecken, als daß der Reichthum mich glücklich machen werde. Das Sittliche aber muß, wie mehrmahls geſagt worden iſt, auf feſten und gewiſſen Grundlagen ruhen. Zweytens, das ſinnliche Vergnügen iſt vorübergehend. Auch mit dem Schönen beſchäftiget ſich die Einbildungskraft eines Menſchen nur kurze Zeit. Aber das Nützliche, oder die Mittel, durch welche er ſich das Wohlleben verſchaffen will, können, eben deßwegen, weil es der Verſtand iſt, welcher ſie auffinden muß, den Menſchen weit länger, ja immerwährend, beſchäftigen. Daher ſtürzen dieſe ſtete Nachforſchung und dieſes Streben nach dem Nützlichen den Menſchen noch weit tiefer in die Sinnlichkeit. — Weit mehr Verbrechen und Laſter geſchehen aus Geldbegierde und aus Ehrgeitz, als aus Lüſternheit und Wolluſt. Gründe a priori und ſelbſt die Erfahrung geben alſo dem Nützlichen die Ausſchließung von den Triebfedern der Tugend.

3.

Es kommt, drittens, die Glückſeligkeit an die Reihe: — ein edler klingendes Wort, aber im Grunde dieſelbe Sache. Sie iſt die Summe alles des Angenehmen und des Schönen, welches ein Menſch in ſeinem Leben genoſſen hat; ſie iſt die Vereinigung deſſelben, gleichſam in Einen Körper; ſie will einen ſteten Zuſammenhang zwiſchen den Vergnügungen ſtiften, ſo daß der Menſch in jedem Augenblicke ſeines Daſeyns durch dieſelben befriedigt werde. Sie geht noch weiter: ſie verlängert die Reihe dieſer zuſammenhängenden Vergnügungen über dieſes Leben hinaus; ſie geht, obwohl ohne gegründete Anſprüche, in die überſinnliche Welt über, und umfaßt in ihrem Begriffe auch die Freuden, welche, in einem andern Leben nach dem Tode, einen unſterblichen, und dann höchſt veredelten Geiſt befriedigen ſollen. Durch das erſte, — durch die geſuchte Totalität und Vereinigung alles Vergnügens, — iſt ſie, wie ich ſchon geſagt habe, mit der theoretiſchen Vernunft näher verwandt, und könnte in der That zu den Ideen derſelben gezählt werden, die zwar keine Realität haben, aber doch als ein Leitfaden des Nachdenkens nützlich ſeyn können. Durch das zweyte, — durch den Uebergang in das Land der Unſterblichkeit, und zu einem künftigen überſinnli-

chen Daſeyn, — nähert ſie ſich ſelbſt, obwohl durch eine falſche Anmaßung, der praktiſchen Vernunft. Durch beydes aber wird ſie doch wirklich veredelt, erhebt ſich über die ſinnliche Luſt, und ſelbſt über das Vergnügen der Einbildungskraft; und wird würdig, mit der Sittlichkeit in Verbindung zu treten, obgleich nicht ihr zur Grundlage zu dienen.

Denn, erſtlich, iſt ſie ein bloß aus der Erfahrung zu ſchöpfender Begriff; und die Erfahrung, welche bloß zu der Welt der Erſcheinungen gehört, und zur Erklärung derſelben nützlich iſt, kann der geſetzgebenden Vernunft, welche, über die Erſcheinungen erhaben, abſolute Realität ſucht, nicht vorleuchten. Die Erfahrung überdieß, welche zur ſteten Beſtimmung des Begriffs der Glückſeligkeit erfordert würde, kann nie vollſtändig gemacht werden: weil es niemanden möglich iſt, alle Arten des Vergnügens aufzuzählen, oder irgendwo vereiniget zu finden. Der Begriff der Glückſeligkeit iſt, zweytens, eben ſo, wie der des Vergnügens, ſchwankend. Jeder Menſch hat die ſeinige: *) was den einen glücklich

*) Ich geſtehe es, daß Vernunftgründe und Erfahrung mich nöthigen, dieſes ſchlechterdings zu läugnen. Die Menſchen würden ſchon dann übereinſtimmen, wenn ſie unter Glückſeligkeit völlige Befriedigung ihrer ſelbſt,

macht, ſcheint dem andern ein ſehr langweiliges, und ſelbſt unglückliches Leben zu ſeyn. — Wer könnte aber unabänderliche Geſetze für alle Menſchen und für alle Fälle, in Rückſicht auf die Erlangung einer Sache, geben, welche bey jedem Menſchen verſchieden iſt, und nach den Abwechſelungen der Zeit und der Umſtände ſich verändert? — Die Glückſeligkeit endlich beſteht, in der letzten Auflöſung ihrer Merkmahle, doch aus ſinnlichen Eindrücken und kann alſo für ein rein vernünftiges Weſen, dergleichen der Menſch, in ſofern ihm Sittlichkeit zukommt, iſt, nicht letzter Endzweck, noch erſte Triebfeder ſeiner Handlungen ſeyn.

---

und einen ſtets erwünſchten Zuſtand verſtänden: geſetzt auch, daß jeder dieſe Befriedigung und dieſen Zuſtand in andern Dingen ſuchte. Aber auch dieſe Verſchiedenheit der Meinungen, in Abſicht der Beſtandtheile, iſt bloß ſcheinbar. Die Menſchen werden darin in dem Maße übereinſtimmender, als ſie mehr, oder doch gleicher, aufgeklärt ſind, — als ſie mehr oder weniger auf derſelben Stufe der Reife im Leben, oder auf derſelben Stufe der Cultur in der Geſellſchaft ſtehen. Sie werden ſich in dem Maße leichter mit einander in ihren Begriffen über Glückſeligkeit vereinigen, je beſſer ſie einander verſtändigen und ſich gegenſeitig ihren wahren Sinn mittheilen können.

Wenn alſo weder das Angenehme, noch das Schöne, noch das Nützliche, noch die Glückſeligkeit ſich dazu eignet, Endzweck des Tugendhaften, bey Befolgung des Sittengeſetzes, zu ſeyn, und die Bewegungsgründe herzugeben, warum er ſich das Joch der Pflicht gefallen läßt; und wenn dieß doch zugleich die einzigen bewegenden Kräfte ſind, welche, aus der Sinnenwelt genommen, den Menſchen in Thätigkeit ſetzen, und ihn zur Verfolgung ſeiner beſonderen Endzwecke auffordern: ſo bleibt für die ſittliche Thätigkeit, für die Befolgung des Geſetzes, nichts als das Anſehen des Geſetzes ſelbſt, *) nichts als das Bewußtſeyn der

*) Aber iſt es irgendwo im Kantiſchen Syſteme erwieſen, daß die bloße Autorität des Vernunftgeſetzes eine, den Menſchen zur Thätigkeit bewegende, Triebfeder ſey? Ja wäre ſie dieß, ſo würde unmittelbar der Ausſpruch der Vernunft die Erfüllung der Pflicht bewirken, ſo wie ein empfundner Schmerz uns unmittelbar von der Sache, welche uns verletzt, zurücktreibt und die Luſt uns an den ergetzenden Gegenſtand anlockt. Würde aber nicht alsdann die Tugend mehr bloßes Naturwerk zu ſeyn ſcheinen, als ſie es jetzt in den Augen derjenigen Philoſophen iſt, welche den Entſchluß dazu als letztes Reſultat des Nachdenkens über die Natur unſrer ſelbſt und anderer Dinge anſehen? Im Kantiſchen Syſteme ſcheint keine Ueberlegung bey einem von ſelbſt und allgewaltig auf uns wirkenden Geſetze nöthig zu ſeyn:

Verbindlichkeit, dieſem, ohne alle andern Endzwecke, ohne alle Hofnung eines Lohnes, ohne weitere Antriebe, zu gehorchen. Dieß iſt es, was Kant behauptet und was er meint, wenn er das Weſen des ſittlich Guten bloß in das Formelle der Vernunftmäßigkeit ſetzt, und das Materielle der Handlungen, d. h. den Gegenſtand, womit man zu thun, und den nahen Endzweck, den man dabey vor Augen hat, gänzlich ausſchließt.

Siebenter Geſichtspunkt.

„Die Tugend macht den Menſchen nicht glückſelig; ſie hat die Glückſeligkeit nicht zu ihrem Endzwecke: Aber ſie macht den Menſchen würdig glückſelig zu ſeyn. Dieſe Würdigkeit, mit dem wirklichen Genuſſe der Glückſeligkeit verbunden, macht das höchſte Gut des Menſchen aus. Die Vereinigung beyder kann Niemand als Gott,

---

und doch iſt, nach aller Menſchen Empfindung, die Ausübung der Pflicht von deſto größerem Werthe, je eine reifere Ueberlegung vorangegangen iſt.

durch willkührliche Veranſtaltungen, ſtiften.“

Indem Kant ſo dachte und ſo ſchrieb, ſcheint mir bey ihm die Natur über das Syſtem geſiegt zu haben: und der Philoſoph war nur geſchickt genug, nach erlittener Niederlage, einen Frieden auf gute Bedingungen zu ſchließen. Er ſahe bey allen andern Menſchen, er empfand bey ſich ſelbſt, daß das Verlangen nach Glückſeligkeit ſo tief und urſprünglich in der menſchlichen Natur liege, als irgend ein Princip der Vernunft; daß, wenn man den Menſchen ermahnt, an ſeiner Glückſeligkeit zu arbeiten, oder auch nur für ſein Glück zu ſorgen, er zwar zuweilen auf ſeine Aufforderung nicht achtet, aber doch nichts dagegen, auch nur bey ſich ſelbſt, einwendet; daß er nie die Frage aufwirft, — „aber warum ſoll ich glückſelig ſeyn?“ — daß er hingegen bey jedem andern, noch ſo feſt ſtehenden, Principe des Handelns, bey jeder andern, ihm ſelbſt noch ſo heiligen und von ihm verehrten Autorität, immer noch geneigt bleibt, zu fragen, — aber warum ſoll ich dem Geſetze gehorchen? warum ſoll ich dem Vernunft-Principe gemäß handeln? — und daß, wenn man ihn mit der Vorſtellung zurückweiſet, „daß er außerdem ſeine angeborne Würde verläugne und ſich ſelbſt zur Thierheit erniedrige,“ — er zwar

dadurch zum Stillſchweigen gebracht wird; aber doch insgeheim zu ſich ſelbſt ſagt, daß ihm an Würde nur in ſo fern gelegen ſey, als ſie beytrage, ſeinen Zuſtand zu verbeſſern, oder ihn glückſeliger zu machen. Um nun dieſer allgemeinen Denkungsart der Menſchen und ſeiner eignen Empfindung ein Genüge zu thun, ſuchte er zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit, die er ſo weit von einander getrennt hatte, zuletzt wieder eine Vereinigung zu ſtiften.

Er beharrt zwar alſo dabey, dem Tugendhaften alle Rückſicht auf Glückſeligkeit, als Endzweck, zu unterſagen: aber er erlaubt ihm, in der Entfernung auf ſie, als einen gewiſſen Erfolg, hinauszuſehen. Er gehet noch weiter: er ſtellt die Glückſeligkeit nicht bloß als eine Sache vor, die der Tugendhafte zu erwarten hat, ſondern als eine, die er ein Recht hat zu erwarten, und knüpft auf dieſe Weiſe auch ein moraliſches Band zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit. Ja er gründet hier ſogar den Erfolg auf das Recht, und die Gewißheit, daß der Tugendhafte einſt glückſelig ſeyn werde, auf die Würdigkeit deſſelben, es zu ſeyn. — Es iſt ſchwerer einzuſehen, wie Kant dieſe Anſprüche deſſelben oder ſeine Würdigkeit beweiſt: aber es iſt leichter, den Schlüſſen zu folgen, durch welche er aus der Würdigkeit die Sicherheit der Erwartung herleitet.

Zwar liegt, nach ſeinem Syſteme, in der Tugend ſelbſt nicht die Glückſeligkeit, und ſie kann auch aus derſelben allein zu keiner Zeit entſtehen. Zwar bringen die Natururſachen, ſo wie wir ſie aus Erfahrung kennen, die Glückſeligkeit des Tugendhaften, in dieſem Leben niemahls hervor. Aber die moraliſchen Principien ſind ſo unumſtößlich, und das, was nach dem Vernunftgeſetze geſchehen **ſoll**, iſt ſo gewiß, dereinſt geſchehen zu **müſſen**: daß wir hinlänglichen Grund haben, bloß deßwegen die Unſterblichkeit der Seele, ein zukünftiges Leben, und das Daſeyn eines allmächtigen Gottes, Weltſchöpfers und Belohners zu glauben, damit der Tugendhafte, in jenem künftigen Leben, und durch die Veranſtaltung dieſes Gottes, die Glückſeligkeit erhalten könne, deren er würdig iſt.

Da Principien und Geſetze, doch nur **Sätze** ſind, und aus Begriffen beſtehen, die eigentlich zur Erkenntniß gehören, und an und für ſich nicht im Stande ſind, das Begehrungsvermögen zu afficiren, oder den Menſchen in Thätigkeit zu ſetzen: ſo ſonderte Kant, durch diejenige Feinheit der Unterſcheidungen und der geſchickten Wahl eigenthümlicher Wörter um ſie auszudrücken, die ſein Lehrgebäude auszeichnet, den **Willen** von den **Begierden** ab, — faßte unter dem letztern Worte alles Streben unſerer Kräfte, welches

durch Antriebe entſteht, zuſammen; und definirte den Willen als das Vermögen des Menſchen, bloß durch Vernunft-Principien in Thätigkeit geſetzt zu werden. Da er in dem Reiche der Sittlichkeit die Erfahrung, weder als Beweis noch als Widerlegung zuläßt: ſo kann, in ſeinem Syſteme, auch jener Unterſchied allerdings nicht widerlegt werden. Aber diejenigen Philoſophen, welche die Erfahrung allenthalben zu Rathe ziehen, werden läugnen, daß es einen Willen in dieſer Bedeutung, — daß es ein ſolches Vermögen im Menſchen gebe. Sie werden fortfahren zu glauben, daß das höhere ſowohl, als das niedrigere Begehrungsvermögen, außer den Principien, welche nur Regeln enthalten, auch noch Triebfedern bedürfe, und daß das Wort Gut, in allen Sprachen, dasjenige ſey, welches den Inbegriff aller Triebfedern bedeutet, aber von den Philoſophen zur Bezeichnung derjenigen Triebfedern, welche den vernunftmäßigen Willen in Bewegung ſetzen, gebraucht worden ſey.

Kant, von der Allgemeinheit dieſer Meinungen, oder ſelbſt von dieſen Gründen der Philoſophen, außer den Zeiten der Spekulation, gerührt, geſtattete ihnen, vielleicht ohne es ſelbſt zu wiſſen, auch auf ſeine Spekulationen Einfluß. Er zeigte alſo ſeinem reinen Willen, in der Ferne, einen anziehendren Gegenſtand, als bloße Principien

ſeyn können. Er machte zwar die Autorität des Geſetzes, zur einzigen Triebfeder ſittlicher Handlungen: aber er kam doch der Autorität des Geſetzes, durch Hoffnungen, bey den gehorſamen Unterthanen deſſelben, und ſelbſt durch Anſprüche, die er ihnen ertheilte, zu Hülfe. Der Tugendhafte ſollte nach ihm zwar nie um der Glückſeligkeit willen tugendhaft handeln: aber er ſollte ſie hoffen, und, bey der Vorausſetzung eines gerechten und allmächtigen Regierers der Welt, ſogar als ſein Recht verlangen dürfen.

Eben dieſe Theilnahme an den allgemeinen Empfindungen und Meinungen der Menſchen machte, daß Kant ſich nicht getraute, die Befolgung des Vernunftgeſetzes allein das höchſte Gut zu nennen, ſondern auch die Glückſeligkeit zu einem Beſtandtheile deſſelben machte. Er wurde dadurch der erſte Philoſoph, welcher den höchſten Endzweck von dem höchſten Gute des Menſchen trennte, jenen in die bloße Ausübung der Pflicht, dieſes in die durch Glückſeligkeit belohnte Pflicht ſetzte.

Je mehr er ſich von den Philoſophen entfernte, deſto mehr näherte er ſich den Theologen: und je weniger Einfluß er ſeinen vormahls erlernten wiſſenſchaftlichen Begriffen bey ſich einräumen wollte, deſto mehr Einfluß geſtand er den religiöſen Begriffen zu, die ihm in dem erſten Unterrichte

ſeiner Jugend waren beygebracht worden. Es iſt, z. B. nichts den Philoſophen alter und neuer Zeit ſchwerer geworden, als ſich eine Erſchaffung der Welt aus nichts zu denken, oder Beweiſe für dieſelbe zu finden. — In der chriſtlichen Religionslehre macht ſie den Anfang, und in der That den Grundſtein des ganzen Gebäudes aus. Kant nimmt ſie, als eine Vernunft-Wahrheit in ſeine Philoſophie auf; aber als eine Wahrheit der praktiſchen Vernunft: — und dieß, eben jener von Gott zu ſtiftenden Verbindung zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit wegen, welche, wie er glaubt, nur ein ſolcher Gott ſtiften kann, der über Form und Materie der Welt zu gebiethen, und alſo die Welt aus nichts erſchaffen hat.

Alle übrigen Philoſophen haben ſich vor nichts mehr gefürchtet, als der Tugend willkührliche Belohnungen, wären ſie auch von Gott ſelbſt ausgetheilt, zu geben. Die Einen haben deßwegen die Tugend ſelbſt zur Glückſeligkeit gemacht, oder den Zuſtand des Tugendhaften für den glückſeligen erklärt: die Andern haben die Glückſeligkeit als eine natürliche Folge und eine Wirkung der Tugend angeſehen. — Die chriſtliche Religion hingegen, oder vielmehr die theologiſche Moral, kennt beynahe keine andern Belohnungen der Tugend, oder keine andern Bewegungsgründe zur Ausübung derſelben, als die Seligkeit, welche Gott den

Frommen in einem andern Leben bereitet hat. — Kant ſchließt ſich auch hier an die Theologen an, und indem er dem Tugendhaften abſpricht, durch die Tugend ſelbſt glückſelig zu werden, läßt er ihm nur die Hoffnung, die Glückſeligkeit durch Veranſtaltungen Gottes und durch willkührliche Veränderungen, die dieſer dereinſt in der Welt und in des Menſchen Lage machen wird, zu erhalten.

Dieß iſt der Punkt, von welchem Kant ausging, um auf ſein philoſophiſch-theologiſches Lehrgebäude zu kommen, welches er in der Schrift, die Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft, darlegte: — einer Schrift, in welcher Kant faſt alle Glaubensartikel der Orthodoxie, auf eine ſehr ſcharfſinnige, aber ſelten befriedigende Weiſe, mit ſeinem Syſteme, zu verbinden ſucht; die in den Nebenſachen äußerſt lehrreich iſt, aber in der Hauptſache den Leſern mehr Beſchäftigung des Verſtandes für den Augenblick, als Unterricht für die Zukunft verſchafft.

Aber iſt dann jenes feine Gewebe, welches ich, in dieſem Geſichtspunkte auseinandergeſetzt habe, und durch welches die Glückſeligkeit an die Moral angeknüpft werden ſoll, ohne daß es doch in dieſelbe eindringe und ſie verunreinige, auch, in dem Kantiſchen Syſteme ſelbſt, haltbar? Mich dünkt, nicht; ſelbſt jetzt nicht, da

der Scharfſinn, mit welchem es angelegt iſt, einen lebhaften Eindruck auf mich macht.

Zuerſt, wenn die Sittlichkeit und die Tugend im Menſchen, ohne alle Rückſicht auf Glückſeligkeit, völlig zu Stande gebracht worden iſt: was iſt es nöthig, hintendrein dieſe aufzuſuchen, und ſie ihnen als einen Schmuck, den ſie nicht verlangen, oder als ein ihre Triebfedern verſtärkendes Gewicht, welches ſie verſchmähn, anzuhängen? Nachdem der Philoſoph bewieſen hat, daß es keine natürliche Beziehung der Tugend auf Glückſeligkeit gebe: was kann ihn bewegen, ſelbſt eine willkührliche Verbindung unter ihnen zu ſtiften, als eben jenes Gefühl, daß dieſe Verbindung unentbehrlich, und daß es nicht anders möglich ſey, irgend jemanden zu etwas zu bewegen, als wenn man ihm zeigt, daß es gut für ihn ſey, d. h. daß es ihn glückſeliger machen werde. Iſt es aber nicht der Strenge des Syſtems zuwider, daß ſich die Wirkungen eines Gefühls unter die Schlußſätze von Beweiſen a priori miſchen? Oder widerlegt nicht vielmehr dieſes Gefühl, mit deſſen Ausſprüchen der Philoſoph ſein Moralſyſtem vollendet, die Principien, mit welchen er es anfing, und welche zuletzt nicht auszureichen ſchienen?

Es iſt, zweytens, nicht vollkommen deutlich, was unter der Würdigkeit des Tugendhaften, glückſelig zu ſeyn, zu verſtehen ſey. — Ich ver-

ſtehe, was es heißt, wenn man mir ſagt, daß ein Menſch eines Amtes, oder eines höhern Poſtens im Staate würdig ſey. Das will nähmlich zweyerley ſagen: entweder, daß der Mann zu dem höheren Amte fähig und demſelben gewachſen ſey; oder daß die Verleihung dieſes Poſtens an ihn, eine ſchickliche Belohnung für diejenigen Verdienſte ſey, welche er ſich durch die Verwaltung der bisher bekleideten Aemter erworben hat. — Wenn ich dieſe Begriffe auf die Tugend anwende: ſo finde ich, daß die zweyte Bedeutung des Wortes, würdig, nach dem Kantiſchen Syſteme, bey derſelben gar nicht Statt findet. Die Glückſeligkeit iſt keine ſchickliche Belohnung für die Tugend: für ſie iſt gar keine Belohnung ſchicklich; ſie bedarf derſelben nicht, und jeder Gedanke an eine ſolche verunreiniget ſie. Es bleibt alſo nur noch der erſte Begriff übrig: daß der Tugendhafte allein der Glückſeligkeit fähig ſey. — Aber wodurch iſt dieſes im Kantiſchen Syſteme bewieſen? Warum ſollte der gegen ſeine Pflicht Gleichgültige, oder ſelbſt der Laſterhafte nicht eben ſowohl fähig ſeyn, ſich wohl zu befinden, oder eines ihm erwünſchten und ihn völlig befriedigenden Zuſtandes, — worin eigentlich die Glückſeligkeit beſteht, — zu genießen? Nur dann würde dieſes zu läugnen ſeyn, wenn der Zuſtand einer tugendhaften Seele ſelbſt einen Beſtandtheil von dem

Wohlſeyn des Menſchen ausmachte, wie nach den Platoniſchen Grundſätzen; oder wenn ſie, als Urſache, zur Hervorbringung der Glückſeligkeit als Wirkung, unentbehrlich wäre, wie alle ſogenannten Eudämoniſten *) behaupten. Aber, nach Kant, welcher beydes verwirft, kann zwiſchen dem ſittlichen oder unſittlichen Menſchen, in Abſicht der Fähigkeit zur Glückſeligkeit, kein Unterſchied Statt finden. Ja, warum ſollte der Laſterhafte ihrer in dieſem Sinne nicht noch würdiger ſeyn können: da er alles darauf anlegt, dasjenige, was er für Glückſeligkeit hält, zu erlangen, und da er vielleicht mit mehr Klugheit dabey verfährt, und mehr Hülfsmittel dazu in den Händen hat, als der Tugendhafte?

Und worin beſteht dann die Glückſeligkeit, welche Gott den Tugendhaften in einem zukünftigen Leben bereitet hat, und mit welcher er ſie belohnt, ob ſie gleich dieſelbe weder verlangen, noch nach ihr trachten? Beſteht ſie in der Gelegenheit, welche er ihnen verſchafft, an intellektueller und moraliſcher Vollkommenheit ohne Aufhören zu wachſen, — in den günſtigen Umſtänden, welche er veranſtaltet, um zu machen, daß ſie, ohne

---

*) So nennen die Kantianer diejenigen Philoſophen, welche die Glückſeligkeit als Zweck des Menſchen, und als Princip der Tugend anſehen.

von Schmerz und Krankheit geſtört, durch den Widerſtand anderer Menſchen abgeſchreckt, und durch den ſchlechten Erfolg ermüdet zu werden, in der Ausübung ſittlich guter Handlungen unaufhörlich fortſchreiten können? Aber alsdann liegt ja in der Ausübung der Tugend, der vornehmſte Beſtandtheil der künftigen Seligkeit. Warum ſollte ſie dann den Menſchen nicht auch in dieſem Leben glückſelig machen können? Die Antwort iſt: weil der Menſch einen Körper hat, welcher ihn drückt; weil er ſich in einer äußern Lage befindet, welche durch das ſittliche Verhalten nicht abgeändert werden kann, und welche ſeine Thätigkeit oft hindert, oft ihn zu einem bloß leidenden Geſchöpfe machet. — Aber ſo thut die Tugend, was ſie kann: ſie macht den Menſchen zu dem Glückſeligſten unter allen, welche mit einem gleichen Körper und *unter* gleichen Umſtänden lebten, — und dieß war es nur, was billige Philoſophen ſagten, wenn ſie die Tugend für die Quelle der Glückſeligkeit *ausgaben*.

Wofern aber von den willkührlichen Belohnungen der Tugend in der zukünftigen Welt, die freyere und ungehindertere Ausübung der Tugend ausgeſchloſſen wird: was bleibt alsdann für die Glückſeligkeit der andern Welt übrig, als eben der Genuß des Angenehmen und Schönen, die Befriedigung der Wißbegierde, und alle die

Vergnügungen, welche Kant für ſinnlich erklärt, und welche ſelbſt andere Philoſophen der Würde der Tugend nicht angemeſſen zu ſeyn geglaubt haben.

Achter und letzter Geſichtspunkt.

„Das Recht *) iſt von der Pflicht gänzlich abgeſondert: und das Naturrecht gehört eigentlich gar nicht zur Wiſſenſchaft der Moral.“

Daß Kant dieſe Trennung behauptet, iſt zwar durch ſeine neueſten Schriften, in welchen er die Rechtslehre und die Ethik abhandelt, recht deutlich geworden: aber den Grund dazu hat er ſchon in der Darſtellung ſeiner erſten Principien gelegt; und ſeine Schüler ſind hierin von den gemeinen Begriffen noch weiter, als er, abgegangen.

---

*) Daß hier von dem Zwangsrechte die Rede ſey, welches in den Wiſſenſchaften des Naturrechts, des bürgerlichen, — des Staats-Rechts u. ſ. w. abgehandelt wird, geht aus dem zunächſt Folgenden augenſcheinlich hervor.

Das Recht bezieht ſich bloß auf die äußeren Verhältniſſe des Menſchen, und auf ſeine Lage unter andern Menſchen. Die Pflicht bezieht ſich ganz auf ihn ſelbſt, und auf die Uebereinſtimmung ſeiner Handlungen mit dem Vernunftgeſetze. Es iſt nicht die Pflicht, — es ſind nicht die Principien der Sittlichkeit, aus welchen ſich das Zwangsrecht herleiten läßt. Es iſt keine moraliſche Pflicht des Menſchen, ſein Recht zu behaupten.

Die Zwangsrechte ſind nur dazu nöthig, damit Menſchen in Geſellſchaft mit einander leben, — oder vielmehr, damit ſie als freye Weſen neben einander exiſtiren können. Das erſte Princip der Rechte, und der Endzweck, wohin ſie abzielen, iſt nicht, daß die Vereinigung unter den Menſchen erhalten, oder die Wohlfahrt der Geſellſchaft befördert werde: ſondern nur, daß die Ausübung der Freyheit des Einen, die Freyheit des Andern nicht ſtöhre. Dieß Princip der Rechte hat daher noch ein weiteres Gebieth unter ſich. Es bezieht ſich nicht bloß auf die menſchliche Geſellſchaft: es bezieht ſich auf alle vernünftigen Weſen. — Die Rechtslehre iſt die Auflöſung der Frage: — „wie können mehrere freye Weſen neben einander vorhanden ſeyn und ihre Freyheit ausüben, ohne daß eines das andere in dieſer Ausübung ſtöre? und wie viel muß jedes von ſeiner Freyheit auf-

opfern, damit die Freyheit des andern ungekränkt bleibe?"

Hieraus nun, — aus der bloßen Abſicht, das Nebeneinanderſeyn mehrerer freyen Weſen möglich zu machen, wird hergeleitet, daß ich mein Leben, meine Glieder und meine äußere Freyheit mit Gewalt gegen Andere vertheidigen dürfe: es wird ſogar daraus die Entſtehung und das Recht des Eigenthums hergeleitet; aber letzteres freylich auf eine ſo künſtliche Art, daß ich eben dadurch einen Verdacht bekomme, ob dieß wirklich der Grund eines ſo leicht zu begreifenden, und ſo allgemein von allen Menſchen anerkannten Rechts, als das Eigenthum iſt, ſeyn könne. *)

---

*) Die Möglichkeit, das Eigenthum einer Sache außer mir auf eine rechtmäßige Weiſe zu erwerben, beruht, — wofern ich Kanten in ſeiner Rechtslehre S. 63. u. ſ., wo er dieſe Materie abhandelt, richtig verſtanden habe, auf einem dreyfachen Beſitze: auf einem Beſitze der bloßen reinen Vernunft;; auf einem intelligibeln Beſitze, oder einem Beſitze des Verſtandes; und endlich auf einem empiriſchen Beſitze, oder einem ſolchen, durch welchen ich die Sache wirklich in meine Gewalt bekomme. — Der Vernunfts-Beſitz iſt nichts anders, als ein a priori gewiſſes Poſtulat, d. h. eine Vorausſetzung der praktiſchen Vernunft: daß es möglich ſeyn müſſe, das Eigenthum von Sachen außer uns rechtmäßig zu erwerben. Es würde nähmlich die Verletzung der Freyheit eines Men-

Aber nicht bloß dieſer einzelne Punkt, ſondern die ganze Deduktion des Zwangsrechts, und

---

ſchen ſeyn, wenn er von unoccupirten Sachen keine durch ſeinen bloßen Willen mit ſich verknüpfen könne; und doch verlangt ein noch höherer Grundſatz der praktiſchen Vernunft, daß die Freyheit keines der Menſchen, die neben einander auf dem Erdboden exiſtiren, verletzt werde. Dieſe Uebereinſtimmung aller vernünftigen Weſen, daß ich durch meinen bloßen Willen ein noch nicht occupirtes Objekt mit mir verknüpfen dürfe, und ſo das Eigenthum deſſelben erhalten könne, macht den *Vernunfts-Beſitz* aus. Hieraus nnn entſteht der intelligible, oder der *Verſtands-Beſitz*, vermöge deſſen ich nun wirklich eine Sache, durch den bloßen Willen, ſie zu haben, mit mir verknüpfe, ohne ſie deßwegen in meine Gewalt zu bekommen. Hierdurch wird jenes Vernunft-Princip auf die *Dinge in der Erſcheinung* angewandt, welches das eigentliche Geſchäft des Verſtandes iſt. Endlich folgt der *empiriſche Beſitz*, welcher nun, mit der Beyſtimmung aller vernünftigen und freyen Weſen, die Sache wirklich demjenigen in ſeine Gewalt giebt, der ſie ſchon zuvor durch ſeinen bloßen Willen zu ſeinem Eigenthume gemacht hatte.

Ich geſtehe es, daß dieſe Deduction des Eigenthumsrechts mich angenehm unterhält, weil ſie meinen Scharfſinn übt, wenn ich ſie verſtehen will: daß aber folgende, ſehr damit kontraſtirende, leichtere Deduction mir mehr einleuchtet; vielleicht eben-

deſſen Trennung von moraliſcher Pflicht, mit welcher es, ſeitdem man unter den Menſchen von

---

weil ich nicht dazu gemacht bin, bis zu den erſten Principien der Dinge durchzudringen.

„Die Menſchen haben zur Erhaltung ihres Lebens Nahrungsmittel und andere Bedürfniſſe nöthig, welche ſie auf dem Erdboden im Pflanzen- und Thierreiche finden. Wären dieſe ihnen nützlichen Dinge in ſo unerſchöpflicher Menge vorhanden, daß jeder alles, was er braucht, aus dem Vorrathe der Natur nehmen könnte, und doch, wenn neue Bedürfniſſe bey ihm entſtänden, immer wieder genug, um ſie zu befriedigen, vorfände: ſo würde kein Menſch daran denken, ſich ein Eigenthum zu wünſchen, weil keiner den Andern in irgend einem Genuſſe ſtöhren würde; es müßte dann aus Eigenſinn oder Bosheit geſchehen. Da nun dieß aber nicht der Fall iſt, ſondern die Dinge, mit welchen ſich der Menſch nähren, bekleiden, u. ſ. w. kann, in eingeſchränkter Anzahl, und oft ſehr ſparſam, vorhanden ſind: ſo iſt ein Auskunftsmittel nöthig, wie mehrere neben einander lebende Menſchen von den Früchten der Bäume, von bequemer Lagerſtätte u. dergl. ihren Antheil bekommen könnten, ohne daß ſie dabey täglich in Zank und Streit geriethen, woraus endlich Mord und Blutvergießen entſteht. Es fanden ſich aber hierzu nur zwey Wege: daß jeder Menſch, mit der Einwilligung der übrigen, ſich jedesmahl, wenn das Bedürfniß ihn anwandelte, das, was er brauchte, z. B. einen Apfel vom Baume, nahm, und das Uebri-

Pflicht und Recht ſpricht, in den Meinungen der Menſchen und in den Syſtemen der Philoſophen verbunden geweſen iſt, biethet auch mir nicht genug ſtarke Beweiſe dar, um lange genährte Begriffe und Ueberzeugungen fahren zu laſſen.

Denn erſtlich ſcheint es mir ganz willkührlich, oder es ſcheint mir vielmehr allem Gebrauche des

ge, ihm auch brauchbare, für andere Menſchen, oder für ſich auf einen andern Zeitpunkt des Bedürfniſſes, ſtehen ließ, — welche Einrichtung dann die Gemeinſchaft der Güter heißt: — oder daß Alle übereinkamen, die nützlichen Dinge ein für allemahl zu vertheilen, und jedem ſeine Portion als ein beſtändiges Eigenthum anzuweiſen. Bey der erſten Methode fand man, daß Zank und Krieg und Blutvergießen dadurch nicht verhindert wurde. Man wählte alſo die zweyte.

Dieſem zu Folge iſt die Einführung des Eigenthums die vernünftigſte Methode, wie viele Menſchen die von der Natur ihnen ſparſam dargereichten Güter, in Frieden mit einander genießen können: und das Eigenthum iſt eben deßwegen rechtmäßig, weil es vernünftig iſt. — Unter vernünftigen Menſchen würde es daher auch, ohne ausdrücklichen Vertrag, d. h. im Naturſtande, reſpektirt werden: unter unvernünftigen oder halb aufgeklärten Menſchen, iſt es nur durch den Zwang der bürgerlichen Geſellſchaft ſicher.

Wortes und der Sache Recht im bürgerlichen Leben und in Gerichtshöfen, und ſelbſt den Bedürfniſſen der menſchlichen Natur, zuwider, daß durch das Recht nur die Freyheit der neben einander wohnenden Menſchen, vor gegenſeitigen Angriffen geſchützt werden ſoll, und nicht auch ihr Leben, die unverſtümmelte Erhaltung ihrer Glieder u. ſ. w. — Güter, die jedem eben ſo theuer und den Angriffen der Ungerechtigkeit eben ſo ausgeſetzt ſind. Was nöthigt die Philoſophen, um nur die Principien der Wiſſenſchaften immer abſtrakter zu machen, anzunehmen, daß die Menſchen, als ſie Rechte unter ſich einführten und Andern zugeſtanden, bloß das Problem der praktiſchen Vernunft auflöſen wollten: — „Wie können freye Weſen nebeneinander als frey exiſtiren?" und nicht eben ſowohl das eben ſo gewiß von der praktiſchen Vernunft ihnen aufgegebene, und zu ihrem Leben, — beſonders dem geſellſchaftlichen Leben, noch nothwendigere Problem: — „Wie können Menſchen neben einander und in Gemeinſchaft mit einander leben, ohne ſich wechſelsweiſe aufzureiben, und ſich das Leben oder alle Endzwecke des Lebens zu rauben?"

Zweytens, wenn gleich das äußere Recht von einem Menſchen erfüllt werden kann, ohne daß er dadurch eine ſittliche Pflicht erfülle, — eben

weil er jenes Recht bloß aus Furcht vor dem Zwange reſpektirt hat; und obgleich der Richter zufrieden iſt, wenn nur das, was den Geſetzen gemäß iſt, geſchieht, geſetzt auch, daß der ſeine Schuld Bezahlende dieß nicht aus ſittlichen Bewegungsgründen thut: ſo bleibt doch ſtets eine doppelte Verbindung zwiſchen Recht und Pflicht. Erſtens muß dem Rechte, welches der Eine beſitzt, eine Pflicht in dem Andern, gegen welchen er dieſes Recht hat, entſprechen. Wenn ich den Mörder mit Gewalt von mir abhalten darf, ſo muß es doch wohl eine Pflicht anderer Menſchen ſeyn, mich nicht zu ermorden. Nähme ein Philoſoph beydes zugleich, jenes Recht und Abweſenheit dieſer Pflicht an; ſo entſage ich ſeiner Philoſophie, ſo künſtlich er dieſe aus einander geriſſenen Gegenſtände, in der Folge ſeines Syſtems, wieder vereinigen mag.

Zweytens: Die Gewiſſenspflicht und die Zwangspflicht, ſcheinen mir noch bis jetzt nur verſchiedene Grade, einer und derſelben ſittlichen Forderung zu ſeyn. Ich bin verbunden, einem Freunde zu dienen, ich bin mehr verbunden, einem die äußerſte Noth leidenden Menſchen beyzuſpringen, ich bin in einem noch höheren Grade verbunden, ihm nicht ſelbſt zu ſchaden, und im höchſten Grade, ihm nicht das Schätzbarſte ſeiner Güter, das Leben, zu nehmen. Die Anerkennung der

Rechtmäßigkeit des Zwanges, von Seiten des Andern gegen mich, hängt gewiß genau mit der Ueberzeugung von der Größe meiner Verpflichtung und von der Strafwürdigkeit, welche ich mir durch Uebertretung derſelben zuziehe, zuſammen.

2.

Kurze Ueberſicht und Darſtellung des ganzen Kantiſchen Moralſyſtems.

Der denkende Leſer würde ſich ohne Zweifel aus dieſen Geſichtspunkten eine Ueberſicht des ganzen Syſtems, auch ohne meinen Beyſtand, ſammeln: und ich bin ohnedieß, durch das Anziehende des Gegenſtandes verführt, oder durch die Schwierigkeit, ihn deutlich zu machen, genöthiget, ſchon weit ausführlicher in dieſer Auseinanderſetzung geweſen, als mein erſter Vorſatz war. Ich hoffe indeß, daß ich jetzt dem mit den Hauptbegriffen des Kantiſchen Moralſyſtems ſchon bekannten Leſer, dasjenige mit wenigen Worten werde ſagen können, wozu viele gehörten, um einen Fremdling in daſſelbe einzuführen.

„Der Menſch erhält von ihm ganz unbekannten, und immer unbekannt bleibenden, Dingen an ſich, den Stoff, — und von ſeiner eignen Natur und deren Selbſtthätigkeit die Form ſeiner Erkenntniß. Die Sinne lehren ihn Raum und Zeit kennen, und machen, daß er ſich Objekte als außer ſich und außer einander, an einem gewiſſen Orte und zu einer gewiſſen Zeit, vorſtellt, woraus Wahrnehmungen, oder, nach dem Kantiſchen Sprachgebrauche, Anſchauungen entſtehn. Der Verſtand lehrt ihn kennen, was Daſeyn, Möglichkeit, Größe, Realität, — und was endlich Urſache und Wirkung heiße; und macht, durch die Anwendung dieſer Begriffe auf die Anſchauungen, ihm eine Erfahrungskenntniß möglich. Die Vernunft will endlich, aus der Vereinigung dieſer Erfahrungen, ein ganzes und vollſtändiges Syſtem machen, wobey ſie aber nur in dem Menſchen unaufhörlich die Bemühung aufregt, ohne ihn jemahls zum Ziele zu bringen.

Der Menſch iſt aber nicht nur ein erkennendes, ſondern auch ein thätiges Weſen. Und Triebfedern dieſer Thätigkeit, in Abſicht ſinnlicher Objekte, entſtehen mit der Erkenntniß zu gleicher Zeit und aus eben den Quellen. Indem nähmlich die Sinne von den äußern Dingen, oder von den Veränderungen in uns ſelbſt afficirt

werden, nehmen wir nicht bloß etwas wahr, ſondern empfinden auch Luſt und Unluſt. Der Gegenſtand der erſten Empfindung heißt das Angenehme, und wirkt durch Reitz. Das ſinnlich Angenehme modificirt ſich auf vielfache Weiſe, und bekommt alsdann andere Nahmen, als z. B. die des Schönen und Nützlichen. Der Verſtand nähmlich, ſo wie er ſeine Kategorien auf die Anſchauungen anwendet, um Erfahrungen daraus zu machen, wendet auch ſeine Selbſtthätigkeit überhaupt auf die Empfindungen an, und veredelt ſie gleichſam dadurch. Aus allem dieſen entſtehen Begierden, und aus den Begierden Zwecke; aber eingeſchränkte und untergeordnete Zwecke, die bloß in ſinnlichen Gegenſtänden liegen. Der Verſtand lehrt ihn zur Erreichung dieſer Zwecke die Mittel. Daraus entſteht bey ihm die Weltklugheit, welche gleichſam die ſinnliche Tugend iſt.

In Abſicht der Erkenntniß iſt mit der Anwendung des Verſtandes auf die Sinnlichkeit der Kreis geſchloſſen: und ſie bleibt auf Erſcheinungen, d. h. auf ſinnliche Gegenſtände, eingeſchränkt. In Abſicht der Thätigkeit erhebt ſich der Menſch höher, und ſteigt bis zu den überſinnlichen und außerweltlichen Dingen empor. Dieſer Uebergang geſchiehet durch die ſittliche Frey-

heit: von welcher ſich der Menſch bis zu der Höhe des Vernunftgeſetzes emporſchwingt.

Schon die theoretiſche Vernunft, indem ſie die erſten Glieder der Ideen-Reihen ſuchte, fand: daß es freye Weſen geben müſſe, d. h. Urquellen der Veränderungen, — ſolche, welche die Reihen der Urſachen und Wirkungen von vorn terminiren; und deren Handlung, durch welche ſie die erſte Veränderung hervorbringen, nicht wieder durch eine vorhergehende Veränderung in einem andern Dinge außer ihnen, veranlaſſet worden wäre.

Aber wo wäre ein ſolches Weſen zu finden? Der Menſch, ſo wie wir ihn durch Sinnen und Verſtand kennen, konnte es nicht ſeyn: denn als ſolcher iſt er ein Glied der ſinnlichen Natur, und der Nothwendigkeit einer, von ihm immer höher ſteigenden, Kette der Urſachen unterworfen. — Hier kommt nun die praktiſche Vernunft der theoretiſchen zu Hülfe. Sie iſt es, welche dem Menſchen ſagt, was er thun ſoll, und wozu er ſie, innerhalb ſeines Wirkungskreiſes, machen ſoll. Der Menſch, der dieſes Geboth, dieſes Sollen als unumſtößlich wahr und verpflichtend für ſich anerkennt, und doch in der Erfahrung, inſofern er zur ſinnlichen Welt gehört, nicht ſo iſt, nicht ſo ſeyn kann, wie das Geſetz von ihm fordert, ahndet zuerſt, und iſt zuletzt durch eine

eigene Art von Gewißheit, welche der Vernunftglaube heißt, überzeugt, daß er, außer dem ſinnlichen Charakter, welchen er durch den mit den Sinnen vereinigten Verſtand erkennt, noch einen höheren habe, von welchem ihn beyde nichts haben wiſſen laſſen; daß er, außer der ſichtbaren Welt, in welcher er lebt, Luſt und Schmerz empfindet, und durch Begierden zu Handlungen, die dem Naturzwange unterworfen ſind, getrieben wird, noch Glied einer unſichtbaren Welt ſey, in welcher er frey iſt, und als erſter Urheber ſeiner Handlungen, eine Verpflichtung, mit welcher zugleich immer eine Zurechnung, eine Verantwortung, eine im Falle der Uebertretung entſtehende Strafwürdigkeit verbunden iſt, übernehmen kann. Das Vermögen des Menſchen, ſich, ohne ſinnliche Triebfedern, bloß durch den Einfluß eines Vernunft-Princips, zu Handlungen zu beſtimmen, heißt der Wille. Er iſt rein, wenn das Princip allein auf ihn Einfluß gehabt hat. Er iſt unrein, wenn Begierden ſich mit ihm vermiſchen und er, anſtatt bloß rückwärts auf das Geſetz, welches ihm gebiethet, zu ſehen, auch vorwärts auf die Zwecke des Angenehmen, oder Nützlichen ſieht, welche er zu erhalten hofft.

Eine Maxime iſt die Regel, nach welcher ich eine einzelne Handlung wirklich thue: das Geſetz iſt die Regel, nach welcher ich alle ähnlichen

Handlungen, unter gleichen Umſtänden, thun ſoll; — oder vielmehr, nach welcher alle vernünftigen Weſen, in gleicher Lage, handeln ſollen. Wenn ich bloß nach Maximen handle: ſo handle ich als ein ſinnliches und dem Naturzwange unterworfnes Weſen; denn dieſe Maximen werden mir alsdann von meiner Sinnlichkeit gegeben, und von den, auf dieſe wirkenden, äußeren Gegenſtänden gleichſam aufgezwungen. Ich handle alsdann auch nicht ſittlich: weil Sittlichkeit ohne Freyheit nicht beſtehen kann. — Wenn ich mich nach Geſetzen beſtimme: ſo handle ich als ein überſinnliches, rein vernünftiges und zugleich freyes Weſen. Es kommt alſo auch nur alsdann meinen Handlungen ſittliche Güte zu. Das Geſchäft des Willens iſt, die Maximen des Menſchen mit den Geſetzen zu vereinigen d. h. zu machen, daß er in einzelnen Fällen ſo handle, wie alle vernünftigen Weſen, zu allen Zeiten, in gleichem Falle handeln ſollen.

Da das Sittengeſetz ein Vernunft-Princip a priori ſeyn muß; und die Sittlichkeit nur in einem Lande der Freyheit, alſo in der überſinnlichen Welt, Statt findet, in welcher es keine Erfahrungen für den Menſchen zu machen giebt: ſo kann auch das Geſetz ſeine Regeln nicht aus der Erfahrung, d. h. aus der Erkenntniß der Dinge in dieſer Sinnenwelt und deren Ver-

hältniſſen, — ſondern es muß dieſelben bloß aus dem Weſen der Vernunft hernehmen. Eben ſo wenig kann es ſeine Triebfedern von Gegenſtänden der Erfahrung entlehnen: ſondern es muß ſich lediglich auf ſein eignes gebiethendes Anſehn ſtützen. Nun iſt die Glückſeligkeit ein Gegenſtand der Erfahrung: denn nur durch die Erfahrung lernt der Menſch kennen, was ihm angenehm, oder unangenehm ſey; nur durch ſie wird ihm bekannt, was ihm längere, oder kürzere Freuden gewähre, und wie er endlich am geſchickteſten ſein ganzes Leben mit angenehmen Empfindungen, ohne eingemiſchten Schmerz, zubringen könne; — welches letztere eben den Begriff der Glückſeligkeit ausmacht. Dieſe kann alſo nicht der Endzweck des Menſchen, bey Befolgung der ſittlichen Vorſchriften, — ſie kann nicht die Triebfeder zum Gehorſam gegen das Geſetz ſeyn.

Eben dieß folgt, wenn man auf der andern Seite die Natur des Menſchen betrachtet. Wenn er Vergnügen oder Schmerz empfindet: ſo wird er afficirt; er verhält ſich dabey leidend und iſt alſo von andern Gegenſtänden außer ihm abhängig. Wenn er ſittlich handelt: ſo iſt er ſelbſt thätig und frey; und nichts, als ſeine eigne Vernunft, hat auf ihn Einfluß. Wenn er durch Begierden nach irgend einem Zuſtande oder einem Gegenſtande, — ſelbſt wenn er durch das Verlangen nach Glückſe-

ligkeit, in Thätigkeit geſetzt wird: ſo liegt nicht in ihm die Urquelle dieſer Handlungen: ſondern Vorſtellungen beſtimmten ihn, welche in ihm durch andere Gegenſtände, vermittelſt ihrer Einwirkung auf die Sinne, hervorgebracht wurden; er kann alſo nicht darüber verantwortlich, — er kann alſo auch nicht dazu verpflichtet ſein. Wenn er aber ſittlich gut handeln ſoll: ſo muß er erſter Urheber ſeiner Handlungen, — und dieſe müſſen ihm anzurechnen ſeyn. Und dieſes kann nur alsdann geſchehen, wenn ſein Bewegungsgrund bloß in der Autorität der Vernunft, und in ſeinem Gehorſam gegen ſie liegt. Denn da dieſe Vernunft ein Theil von ihm ſelbſt iſt; und da das Sitten-Princip derſelben aus nichts anderm geſchloſſen, ſondern aus der Form der Vernunft ſelbſt hergeleitet wird: ſo endigt ſich alsdann wirklich in ihm die Reihe der Urſachen, woraus Veränderungen in der Welt entſtehn, — welches das eigentliche Weſen der Freyheit iſt. Der Menſch kann demnach weder Vergnügen, noch Reichthum, weder Ehre noch Wiſſenſchaft, noch überhaupt die geſammte Wohlfahrt ſeiner ſelbſt und Anderer, — wären es auch ganze Länder und Staaten, — ja ſelbſt nicht das, was man wahre Glückſeligkeit nennt, ſich zum letzten Endzwecke ſetzen, wenn er eine ſittlich gute Handlung begeht: denn im erſten Falle handelt er nie völlig

frey, ſondern wird durch die Natur der Gegenſtände und ſeine eigene gleichſam gezwungen; im letzteren Falle muß er hingegen den erhabenen Charakter einer vollkommenen Freyheit und Unabhängigkeit behaupten.

Da indeß das reine Vernunftprincip nur ein Satz, ein Compoſitum von Begriffen, — und als ſolcher nicht geſchickt iſt, ein Bewegungsgrund, auch ſelbſt des Willens zu ſeyn: ſo muß, durch irgend eine Veränderung, aus jenem Satze ein Gefühl werden, welches dann, auf eine den ſinnlichen Triebfedern ähnliche Art, zur Erweckung und Beſtimmung der Thätigkeit wirken kann. Dieſes geſchieht in der That vermittelſt des moraliſchen Gefühls, — eines Wortes, welches faſt alle Menſchen im Munde führen und nur Wenige verſtehen. Es iſt aber daſſelbe die, in Achtung verwandelte, Anerkennung des Geſetzes. Sobald nähmlich der vernünftige Menſch von der Wahrheit des Sittengeſetzes, als eines Satzes, überzeugt iſt: ſo entſteht unmittelbar auf eine in der That einzige und nicht völlig erklärbare Weiſe daraus bey ihm eine doppelte Empfindung: einmahl eine Verehrung des Geſetzes, als ſeines Gebiethers, und zweytens eine Demüthigung und Niedergeſchlagenheit ſeiner ſelbſt, als eines zur ſtrengſten Unterwürfigkeit unter das Geſetz ver-

bundenen, und doch daſſelbe nie ganz erfüllenden Weſens. *) Dieſe zwiefache Empfindung, die liebende Verehrung eines Andern, mit Demüthigung unſerer ſelbſt verbunden, iſt das, was man eigentlich Achtung nennet. Die Achtung des Geſetzes iſt nicht Luſt an demſelben, als an etwas Angenehmen; denn man empfindet zugleich das Schwere und Mühevolle ſeiner Erfüllung. Sie iſt nicht Wohlgefallen an geſetzmäßigen Handlungen, als an ſchönen: denn dieſe haben oft ein gemeines und wenig gefälliges Anſehen. Sie giebt deſſen ungeachtet dem Menſchen ein Intereſſe an dem ſittlich Guten, welches er zuvor, bloß als zugeſtandne Wahrheit, mit Kälte betrachtete. Und dieſes Intereſſe iſt die ſittliche Triebfeder,

---

*) Dieß würde völlig unerklärbar, ja ſogar ungereimt ſeyn: wenn man nicht vorausſetzte, daß hier ſchon vom ganzen Menſchen, — dem rein vernünftigen mit dem ſinnlichen, die Rede ſey. Denn nur alsdann kann die Verehrung auf unſern vernünftigen Theil und deſſen Geſetze gehen, die Demüthigung und Geringſchätzung aber auf unſre ſinnliche Natur und die Begierden, welche dem Gehorſam gegen das Geſetz widerſtreben, und dadurch die Erfüllung deſſelben unmöglich machen. Ich werde alſo auch in der ganzen Folge meiner Darſtellung auf gleiche Weiſe von dieſem zwiefachen Menſchen, dem vernünftigen und ſinnlichen, reden.

welche unmittelbar bey jeder Handlung auf den Menſchen wirkt, und die Theorie in Ausübung verwandelt.

Jene Achtung gegen das Geſetz geht in eine Achtung des Menſchen gegen ſich ſelbſt über. Auch dieſe letztere Empfindung iſt zuſammengeſetzt. Der Menſch erkennt die Erhabenheit ſeiner vernünftigen Natur mit Freuden, und die Niedrigkeit ſeiner ſinnlichen mit Demüthigung. Aber eben dieſer Abſtand macht ihm jene Erhabenheit recht merklich. In ſich ſelbſt einen Geſetzgeber zu finden, der über Sinne, Begierden, alle Stärke der thieriſchen Triebe, und ſelbſt den feinern Reitz der Schönheit ſiegen, und durch trockne, ſtrenge, aber weiſe Gebothe dieſe kleine Welt, den Menſchen, regieren kann, — dieß iſt es, was dem Menſchen eine Erhabenheit giebt, welche, wenn wir ihn mit andern Weſen vergleichen, ſeine Würde heißt. Dieſe Würde liegt weder in den Talenten des Menſchen, noch in ſeinem guten Herzen, ſondern bloß in der Erfüllung ſeiner Pflicht um des Geſetzes willen. Der Gedanke dieſer Würde hat aber etwas ſo Anziehendes für den Menſchen, daß ſie wieder ein neuer Bewegungsgrund wird, dem Geſetze Einfluß zu geben. In der That ſind auch gewöhnliche Menſchen im Stande, dem, was ſie ihre Würde nennen, ihr Vergnügen, ihr

Leben, und alles, was Glückſeligkeit in demſelben heißt, aufzuopfern.

Und nun, was iſt Tugend, und wie entſteht ſie? Es iſt nicht gut, wie Plato und andere Philoſophen des Alterthums gethan haben, die Tugend, als einen bleibenden Zuſtand zuerſt zu ſetzen, und dann erſt die Pflicht, die einzelne Handlung, aus ihr herzuleiten. Man erkennt in dieſer Art der Darſtellung nicht ſo deutlich die Unentbehrlichkeit der Freyheit, der den Willen durch das bloße Geſetz beſtimmenden Vernunft, und der Selbſtherrſchaft zur Sittlichkeit: und man wird durch ſie verleitet, die Tugend als den natürlichen Charakter, und als einen erwünſchten Zuſtand des Menſchen, und die ausgeübten Pflichten bloß als ſchöne Handlungen anzuſehen. — Nein, umgekehrt, die Pflicht, die einzelne dem Geſetze gemäße, und aus Gehorſam gegen daſſelbe, mit Aufopferung der Neigung, vollbrachte Handlung iſt das Erſte: und aus vielen ſolchen oft wiederhohlten Handlungen folgt erſt der bleibende Zuſtand, — der tugendhafte Charakter.

In dem Begriffe der Pflicht aber liegt der eines Zwanges, eines ſtrengen Geboths und einer beſchwerlichen Ausführung, einer nicht, aus Liebe zur Sache, ſondern aus Gehorſam gegen einen Oberherrn vollbrachten Handlung. Woher dieſes, wenn doch der Menſch ſein eigner Geſetzgeber iſt,

und die Natur des Willens darin beſteht, ſich durch dieſes Geſetz beſtimmen zu laſſen?

Die Urſache liegt in dem zwiefachen Menſchen, welcher in jedem einzelnen Menſchen vereiniget iſt, dem vernünftigen und dem ſinnlichen; ſie liegt in dem doppelten Charakter, welchen der Menſch trägt, — einmahl als Erſcheinung, d. h. als Mitglied dieſer ſichtbaren Welt, und zweytens als Ding an ſich, d. h. als Mitglied der überſinnlichen Welt. Nach dem erſten dieſer beyden Charaktere, iſt er dem Naturzwange unterworfen, und alſo der Sittlichkeit unfähig: und nur nach dem zweyten iſt er frey und ſein eigner Geſetzgeber.

Wenn nun eine ſittlich gute Handlung wirklich geſchehen ſoll: ſo muß der ſinnliche Menſch mit dem vernünftigen, der unfreye mit dem freyen, in Uebereinſtimmung gebracht werden. Dieß kann ohne Streit nicht geſchehen, welcher ſchon an ſich immer beſchwerlich iſt. Aber noch ſchlimmer iſt es, daß es immer der vernünftige Menſch iſt, welcher ſiegen, — und der ſinnliche, welcher überwunden und gedemüthiget werden muß; und doch iſt mit der gegenwärtigen Lage des Menſchen ſeine Sinnlichkeit näher verwandt. Die Triebfedern des Reitzenden, welche den Menſchen vom Gehorſam gegen das Geſetz abziehen, wirken und bemächtigen ſich ſeiner Aufmerkſamkeit leichter, als die Bewegungsgründe, welche ihn dem Geſetze

unterthänig machen. Das Materielle der moraliſchen Handlungen ſelbſt, d. h. die Gegenſtände, mit welchen ſie zu thun haben, und die nächſten Endzwecke, ſind alle ſinnlich, und verwickeln den Menſchen, mitten unter der Ausübung der Tugend, mit Gegenſtänden, welche zum Laſter verführen: und die Moralität der Handlung, welche ihr ihren Werth giebt, und dem Menſchen den Bewegungsgrund geben ſoll, liegt nur in der Form derſelben, d. h. in der Uebereinſtimmung mit dem Geſetze, welche die Sinnlichkeit gar nicht afficirt, in der Einbildungskraft weniger lebhafte Vorſtellungen erregt, und ſelbſt den Verſtand mit nicht ſo mannigfaltigen Begriffen beſchäftiget, als die Verrichtungen und Endzwecke dieſes Lebens, welche jenes Materielle ausmachen.

Weit entfernt alſo, daß der Menſch bey der Ausübung der Tugend die ſüße Harmonie in ſeinem Innern empfinden ſollte, die Plato ſo ſehr rühmt, und worein er den Werth der Tugend ſetzt, — geſchiehet dieſe Ausübung durch einen beſtändigen Kampf des Willens mit den Begierden, und des Geſetzes mit den Neigungen, — einen Kampf, der in dieſem Leben nie aufhöret, weil der Menſch nicht aufhöret, ein halb ſinnliches Weſen zu ſeyn, und nur durch ſeine praktiſche Vernunft ſich bis in die überſinnliche Welt erhebt, indeß Sinnlichkeit, Verſtand und ſelbſt die

theoretiſche Vernunft bloß mit den Gegenſtänden der Erfahrung beſchäftiget ſind, und ihn an dieſe Welt feſſeln.

Aber, empfindet er bloß das Bittere der Pflicht, und wird er gar nichts von etwas Angenehmen oder Schönen gewahr, welches in der zur Gewohnheit gewordenen Pflicht, d. h. in der Tugend, liegt? Nein, ſagt Kant, ein ſolches Angenehme iſt vorhanden, und es giebt ein Gefühl im Tugendhaften, welches ihn daſſelbe ſchmecken lehrt. Aber durch eine Eigenthümlichkeit, die einzig in ihrer Art iſt, entwickelt ſich bey rein vernünftigen Weſen das Gefühl zuletzt, — entwickelt ſich aus einem Princip, und durch eine Reihe von Thätigkeiten, welche nach dem Princip, und allein nach ihm, geſchehen. Bey den ſinnlichen Weſen iſt das Gefühl das Erſte: aus dieſem entſtehet die Thätigkeit und aus einer Reihe ſolcher Thätigkeiten abſtrahirt endlich der Verſtand einen allgemeinen Begriff, welchen er ein Princip nennt.

Anfangs iſt die Ausübung der Tugend der Erlernung der Wiſſenſchaften ähnlich. Nichts iſt dem Kinde und dem Knaben unangenehmer, als der Anfang des Lernens: und nichts iſt für den gelehrten Mann ergetzender, als die Erwerbung neuer Kenntniſſe und die Entwickelung ſeiner eignen Gedanken. Der Geſchmack an der Arbeit entſteht hier erſt während der Arbeit ſelbſt: und das Ver-

gnügen, welches wir am Ende empfinden, geht mehr auf die Beſchäftigung, als auf den Gegenſtand. So freut ſich der Geometer mehr über die Demonſtration, als über den bewieſenen Lehrſatz. — Auf gleiche Weiſe iſt für den unſittlichen, d. h. für den ganz ſinnlichen Menſchen, die Erfüllung der Pflicht Anfangs nur peinliche Aufopferung oder mühevolle Arbeit. Aber ſchon die bloße überwundene Schwierigkeit hat ihre Annehmlichkeit. Wenn das Anfangs Schwere nach und nach leicht wird: ſo iſt die Empfindung noch angenehmer. Und da, bey einer pflichtmäßigen Aufführung, Ordnung, Regelmäßigkeit und Conſequenz iſt, — Eigenſchaften, welche auch dem ſinnlich-verſtändigen Menſchen gefallen, und ſelbſt den Wiſſenſchaften ihren Reitz geben: ſo iſt es nicht unbegreiflich, wie der Menſch, in einem tugendhaften Leben, nach und nach an der Tugend Geſchmack gewinnen könne.

Aber dieß iſt noch nicht das moraliſche Gefühl, von welchem Kant redet, welches durch das Princip, das Vernunftgeſetz, hervorgebracht werden, und durch welches ſich das Princip in eine Triebfeder verwandeln ſoll. Dieſes entſteht aus dem Unangenehmen und der Schwierigkeit der Pflicht ſelbſt, verbunden mit der Erhabenheit, welche der Menſch dadurch zeigt, daß er, ohne einen andern Zwang, als den, wel-

chen er ſich ſelbſt anthut, und ohne einen andern Bewegungsgrund, als den, vernünftig zu handeln, jenes Unangenehme zu übernehmen, und dieſe Schwierigkeiten zu überwinden im Stande iſt.

Ohnerachtet nähmlich das Vergnügen, und die Liebe zu einer Sache, bloß um des Vergnügens willen, welches wir an ihr haben, eigentlich ihren Sitz in der Sinnlichkeit haben: ſo hat doch auch die reine Vernunft etwas der Empfindung, und der aus Empfindung entſtehenden Neigung analogiſches. *)

---

*) Wir würden hier eine ſehr angenehme und lichtvolle Anſicht der überſinnlichen Welt, und einen Geſichtspunkt bekommen, aus welchem wir dieſelbe mit der ſinnlichen Welt vergleichen können: wenn wir nicht allzudeutlich ſähen, daß es bloß die künſtliche Compoſition des Syſtems wäre, welche uns dieſen Anblick verſchafft hat. —

Die reine Vernunft hat ihr Urprincip, das Geſetz; ſie wendet dieſes auf die ſittlichen Handlungen und Gegenſtände an, welche gleichſam die Erfahrung der praktiſchen Vernunft ausmachen; und ſie endigt endlich mit einem Gefühle, welches aber erſt zuletzt auf viele ſolcher Handlungen folgt. Bey dem ſinnlich = verſtändigen Menſchen finden wir alle dieſe drey Stücke, aber in umgekehrter Ordnung. Das Gefühl, verbunden mit Luſt und Unluſt, iſt das erſte; dann folgen darauf die Erfahrungen;

Die urſprüngliche dieſer Empfindungen iſt die Achtung gegen das Sittengeſetz. Es liegt in der Natur des rein = vernünftigen Menſchen, daß, ſobald er die Autorität eines in ihm ſelbſt wohnenden Geſetzgebers und ſeine Verbindlichkeit zum Gehorſam gegen ihn als wahr anerkannt hat, er noch, außer der Ueberzeugung davon, etwas anders, die Verehrung gegen das Geſetz, in ſich gewahr wird. Verehrung iſt etwas Angenehmes: denn es enthält die Idee von etwas Vortrefflichem in ſich, das verehrt werden muß. Sie iſt aber nicht reine Luſt: denn ſie iſt immer damit verbunden, daß man den verehrten Gegenſtand über ſich ſetzt, — welches allemahl der Eigenliebe wehe thut. Bey der Achtung gegen das Geſetz aber iſt mit der Selbſterniedrigung, welche in jeder Verehrung liegt, noch ein beſonderes ſchmerzhaftes Gefühl von Demüthigung verbunden: indem

aus deren Reihen endlich der Verſtand, in Vereinigung mit der theoretiſchen Vernunft, Principien herleitet. Dürfen wir uns dann nicht alſo, nach dieſem Beyſpiele, die überſinnliche Welt als den Archetypus, und die ſinnliche als das nach ihr geformte Schattenbild vorſtellen? Könnte nicht in jener manches in der Realität und als Ding an ſich vorhanden ſeyn, was wir in dieſer nur als Erſcheinung zu erkennen im Stande ſind?

der Menſch theils mit der Erhabenheit ſeiner ver⸗nünftigen und ſittlichen Natur die Niedrigkeit und Verderbtheit der, mit der Vernunft ſtreitenden, Begierde gewahr wird, theils ſeine Unfähigkeit, bis zu der Einigkeit des Vernunftgeſetzes mit ſeinen Empfindungen und Handlungen hinaufzuſteigen, empfindet. Dieſe nun aus dem Wohlgefallen am Erhabenen, und der Unluſt über ſeine eigne Nie⸗drigkeit entſtehende Empfindung iſt das, was man, — oder vielmehr, was Kant, — Ach⸗tung nennt. Dieſe iſt indeß dem Gefühle ähnlich, mehr anziehend und mit mehr bewegen⸗der Kraft verſehn, als das reine Princip, wenn dieſes bloß gedacht, nicht in Empfindung ver⸗wandelt wird. Sie iſt es, was moraliſches Gefühl heißt, oder heißen ſollte: und in dieſer neuen Geſtalt wird das Princip fähig, eine Trieb⸗feder zu werden.

Die Achtung gegen das Geſetz bringt natürli⸗cher Weiſe bey dem Menſchen die Achtung gegen ſich ſelbſt hervor: der erhaben genug iſt, dieſes Geſetz ſich ſelbſt zu geben, und ſtark genug, um deſſen Anſehen, gegen alle Lockungen der Sinnlich⸗keit und gegen die Sophiſtereyen des Verſtandes ſelbſt, durchzuſetzen. Dieſe Achtung gebührt je⸗dem Menſchen, weil jeder ein vernünftiges Weſen iſt: und ſie iſt die Grundlage von der Würde der menſchlichen Natur, — einem neuen mora⸗

liſchen Begriffe, der aber von großer Bedeutung und von weit ausgebreiteten Folgen in dem Sittenſyſteme iſt. Denn bloß dieſe Würde zu behaupten, kann ſich der Menſch, ohne alle Rückſicht auf Glückſeligkeit, als Endzweck vorſetzen, und um ihrer willen allein die ſchwerſten Pflichten ausüben.

Indeß wird hierdurch der Widerſpruch, oder, wie Kant es nennt, die Antinomie der praktiſchen Vernunft nicht gehoben; — der einzige, welcher bey dieſer vorkommt, da die theoretiſche mehrere ſolcher Widerſprüche erzeugt, und faſt nur durch die Entdeckung und Auflöſung derſelben, ihre nützlichſten Belehrungen giebt.

Das Vernunftgeſetz fordert nähmlich als eine unerläßliche Bedingung einer ſittlich guten Handlung, daß der Menſch dabey nicht ſeine eigene Glückſeligkeit, — auch nicht in dem edelſten Sinne dieſes Wortes, — ſondern lediglich die Uebereinſtimmung mit dem Geſetze zur Abſicht habe. Eben dieſe Vernunft aber, welche die Glückſeligkeit von den Endzwecken der Tugend ausſchließt, ſtellt eben ſo unumſtößlich den Grundſatz feſt: daß der Gehorſam gegen das Geſetz, und die Glückſeligkeit auf irgend eine Art verbunden ſeyn müſſen, und der Tugendhafte dieſelbe zu erwarten habe. Sie lehrt noch weiter: daß dieſes Band zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit, nicht nur, dem Erfolge nach, vorhanden, ſondern auch in der Natur der Sittlichkeit gegründet ſey;

daß der Tugendhafte nicht nur die Glückſeligkeit zu erwarten, ſondern auch ein Recht auf dieſelbe habe.

Der ſittlich gute Menſch iſt der Glückſeligkeit würdig; und es muß ein Gott und ein ewiges Leben ſeyn, damit er derſelben theilhaftig werden könne: — dieß ſind gleichſam die Schlußſteine des Kantiſchen Moralſyſtems, wodurch er zugleich ſein Gebäude näher an die Syſteme der übrigen Philoſophen anſchließt.

3.

Die Principien der Kantiſchen Moral, auf kurze und beſtimmte Formeln gebracht.

Es giebt derſelben hauptſächlich zwey, welche nur durch Abänderung des Ausdrucks, oder durch Anwendung auf das Beſondere vervielfältiget werden. Ich bin auf dieſelben ſchon in dem Laufe dieſer Unterſuchungen geſtoßen, und ich bringe ſie nur hier bey dem Leſer in Erinnerung, theils, weil ſie in der That die Haupt-Reſultate der vorgetra-

genen Schlüſſe enthalten; theils, weil ich noch etwas zu ihrer Erläuterung hinzufügen will. Kant nennt dieſe Grundſätze, kategoriſche Imperative, ein fremdes, auffallendes und doch, wie mich dünkt, unnöthiges Kunſtwort. Es heißt nicht mehr, als ein unbedingtes Geboth: welches eben ſo viel iſt, als ein oberſtes Moralprincip.

Das erſte dieſer Gebothe iſt: Handle ſo, daß die Maxime, wornach du handelſt, ein allgemeines Geſetz für alle vernünftigen Weſen, welche ſich in gleichem Falle befinden, ſeyn könne.

Das zweyte Geboth iſt: Behandle alle Menſchen als Weſen, welche die letzten Endzwecke ihrer Natur und ihres Schöpfers in ſich ſelbſt haben, und erlaube dir nicht irgend einen bloß als Mittel zu Erreichung deiner Abſichten anzuſehen.

Kant ſetzt noch ein drittes ſolches unbedingtes Geboth hinzu, das er zugleich als verſchieden von den vorigen Grundſätzen, und doch als unentbehrlich anſieht, um das Haupterforderniß der Sittlichkeit — die Abſonderung von allem Intereſſe, — anzudeuten. Dieſe Formel iſt: Der Wille eines jeden vernünftigen Weſens iſt als

ein allgemeines Geſetz anzuſehen. Mich dünkt aber, dieſer Satz ſey in dem erſten der beyden obigen enthalten, und drücke ihn nur anders aus. Denn wenn vernünftige Weſen, in jedem einzelnen Falle, keiner andern Regel bey ihrer Handlung folgen, als welche fähig wäre, allen vernünftigen Weſen auf immer als Geſetz vorgeſchrieben zu werden: ſo iſt ja die Regel, welche ſich jedes einzelne vernünftige Weſen unter den beſondern Umſtänden vorſchreibt, immer zugleich allgemeines Geſetz. Und da jene Regel den Willen des vernünftigen Weſens beſtimmt; ſo folgt gleich, daß dieſer Wille des einzelnen in einem beſondern Falle als geſetzgeberiſcher Wille für alle Fälle zu betrachten ſey.

Von jenen zwey Hauptgebothen demnach, oder, in Kantiſcher Sprache, von jenen Imperativen, iſt der erſte, zuvörderſt deutlich. Die Sinnlichkeit iſt nach Kant ganz allein auf die Gegenwart und den ſie afficirenden Gegenſtand eingeſchränkt. Die Vernunft, frey und weder an Zeit noch Raum, noch ein beſondres Object gefeſſelt, hat den allgemeinen Ueberblick aller ähnlichen Dinge und Verhältniſſe zu allen Zeiten. Die Regel, welche von ihr kommt, muß alſo auch auf alle Zeiten, Oerter, Umſtände, Perſonen und Gegenſtände paſſen. Dieß iſt ihr eigenthümlicher Charakter. Eine Regel des Handelns aber für

alle Fälle und alle Menſchen iſt ein allgemeines Geſetz. Alſo handelt der, welcher nach einer ſolchen Regel handelt, von der einen Seite ſittlich, denn er gehorcht der Vernunft; und er handelt zugleich nach einem, für alle vernünftigen Weſen gültigen, Geſetze. Dieſes letztere iſt alſo ein gutes Merkmahl des Erſtern.

Dieſer Grundſatz iſt zweytens, auch in der That von praktiſchem Einfluſſe. Oft kann er ein Licht ſeyn, das uns plötzlich erleuchtet; wenn wir, verblendet von dem Reitze der Sinnlichkeit, oder von großen Vortheilen zu Ungerechtigkeiten verleitet, uns ſelbſt fragen: „Was würde aus der Welt werden, wenn Jedermann immer ſo handeln wollte, wie ich jetzt handle?“ In vielen Fällen wird er dann ſogleich einſehen, daß er Unrecht thue, und wird durch das lebhafte Gefühl davon vom Böſen zurück gehalten werden.

Die Vortrefflichkeit und den Nutzen des zweyten Geboths, beſonders bey der Ausübung der geſelligen Pflichten, habe ich ſchon oben auseinander geſetzt, und darf hier nichts hinzufügen. Die Formel bezieht ſich aber nicht bloß auf die Pflichten gegen andre Menſchen, ſondern auf die Sittlichkeit überhaupt. Der Satz heißt dann: Handle ſo, daß du die Menſchheit ſowohl in dir als in Andern, als einen Zweck anſeheſt. Dieß enthält,

zuerſt den Gedanken, welcher der Sittlichkeit zum Grunde liegt, daß für den Menſchen ſelbſt die Ausübung der Pflicht, der höchſte, einzige Endzweck ſey. Es enthält zugleich den Samen, woraus ſich die Idee von der Würde des Menſchen entwickelt. Denn was iſt Erhabneres in der Natur, als um deßentwillen die Natur ſelbſt da iſt.

4.

Beurtheilung des Kantiſchen Syſtems.

Ich habe ſchon, in der Auseinanderſetzung der Kantiſchen Grundſätze, mein Urtheil über dieſelben oft geäußert oder durchſchimmern laſſen; und es war natürlich, wenn ich von der lichtvollen Deutlichkeit einer neuen eben entwickelten Idee gerührt war, oder die Ueberzeugungskraft von Beweiſen, ungeachtet aller angewandten Mühe, ihnen Gerechtigkeit wiederfahren zu laſſen, nicht empfand, daß ich beyde Eindrücke ſogleich hinzufügte. Der Leſer kann alſo unter dieſem Artikel

nichts als Wiederhohlungen erwarten, die ihm aber doch, wie ich glaube, nicht unnütz oder unangenehm ſeyn werden, wenn das Wiederhohlte vereiniget und geordnet iſt, und es ihm auf dieſe Weiſe leichter wird, ſelbſt als Richter über den Gegenſtand und über deſſen Beurtheilung zu entſcheiden.

Ich werde meine gelegentlich ſchon geäußerten Ideen zuſammenſtellen. Ich werde zuerſt das Syſtem ſelbſt, — und ſodann die Form beurtheilen, in welche es gleichſam zuſammengedrängt iſt:

Ich werde von dem Syſteme, zuerſt deſſen Vorzüge, d. h. was ich darin für vorzüglich halte, *) — und dann die Seiten, welche mir weniger genug gethan haben, anzeigen.

Ich rechne unter jene Vorzüge: 1) daß durch die Kantiſche Critik der praktiſchen Vernunft einige ſehr lichtvolle, unſtreitig wahre und durch nützliche Folgerungen brauchbare Ideen, entweder ganz neu in die Moral eingeführt, oder doch aus

---

*) Ich habe vielleicht nur zu oft, in der Darlegung des Kantiſchen Lehrgebäudes der Sitten, meine Ideen den Kantiſchen untergeſchoben; noch viel leichter könnte es mir widerfahren, meine Vorurtheile unter die Wahrheiten, in der Beurtheilung davon, zu mengen.

der Dunkelheit, in welcher ſie zuvor lagen, hervorgezogen und in ein ſolches Licht geſetzt worden ſind: daß ſie aller Leſer Augen auf ſich ziehen und allen, wenn ſie ſie einmahl aufmerkſam betrachtet haben, einleuchten.

2) Daß nicht nur unter den Begriffen des Moralſyſtemes ſelbſt, — denn deren ſind nur wenige, und auch dieſe ſcheinen mir nicht alle mit einander harmoniſch zu ſeyn, — ſondern noch mehr zwiſchen der Kantiſchen Moral und ſeiner Metaphyſik, zwiſchen dieſen und ſeiner Critik der Urtheilskraft, welche die Principien des Schönen und der, ſonſt unter uns Aeſthetik genannten, Wiſſenſchaft enthält, zwiſchen allen endlich, und den neueſten praktiſchen Anwendungen dieſer Lehrſätze auf Tugend und Recht, ein ſolcher Zuſammenhang, eine vollkommene Gleichförmigkeit der Denkungsart, der Begriffe und der ſie bezeichnenden Wörter, eine ſo ſtete Uebereinſtimmung des Autors mit ſich ſelbſt herrſcht, als kaum in irgend einem andern Syſteme älterer und neuerer Zeit angetroffen werden wird; — ein Vorzug, der jedoch einen Leſer, der Freund des Denkens iſt, mehr ergetzt, unterhält und ihn dadurch für das Syſtem gewinnt, als ihn wirklich überzeugt.

3) Es enthält, ſo abſtrakt auch ſeine Principien, und ſo wenig ſie Empfindung zu erregen geſchickt ſind, einige herzerhebende und das Tugend-

gefühl des Menſchen lebhaft rührende Theile; Darſtellungen, welche jeden davon ergriffenen Leſer auch zur Erforſchung der trocknern und dunkleren Theile ermuntern. Stellen dieſer Art finde ich weit mehr in den Urſchriften Kants, als in den beſſer und in einem reinern Ausdrucke geſchriebenen Werken ſeiner Schüler: wovon die meiſten mich durch eine immerwährende Abgezogenheit der Begriffe ermüden, ohne je der Einbildungskraft oder dem Herzen etwas zu ſagen, welches dem Geiſte zu einem Erhohlungspunkte diente.

4) Es enthält nicht nur einzelne Sätze und Beweiſe, und noch mehr Widerlegungen, welche vollkommen gründlich ſind: ſondern es iſt, in ſeiner Totalität, nach meinem Urtheile, nur eine neue, fremde, durch neue und große Anſichten bereicherte, und durch ein allzukünſtliches Gewebe von Subtilitäten verſteckte Darſtellung eines wahren, aber gemeinen Syſtems. Die ächten Schüler Kants werden dieſen Lobſpruch für den ärgſten aller Vorwürfe anſehen: weil ſie, auf die abſolute Verwerflichkeit aller vorhergehenden Syſteme der Moral, faſt allein die Vortrefflichkeit und Würde der Kantiſchen gründen. Ich hingegen rechne es dem großen Denker zum Verdienſte an, daß aus ſeinen Spekulationen die Fühlbarkeit ſeines Herzens hervorleuchtet, und daß er, bey aller Originalität ſeines Geiſtes, doch oft merken läßt,

daß er auch, wie ein gemeiner Menſch, empfinde und ſich ausdrücken könne: ja daß er ſich oft in den Augenblicken der Spekulation von ſeinen Gefühlen beſchleichen läßt, und die Forderungen von dieſen, ohne es ſelbſt zu ahnden, in die Schlußfolgen der erſteren einmiſcht.

Unter die Mängel, welche mir dem Kantiſchen Syſteme eigen zu ſeyn ſcheinen, gehören folgende.

1) Kant miſcht, wie mich dünkt, willkührliche und bloß des Syſtems wegen angenommene Begriffe unter Principien, welche a priori gewiß ſeyn ſollen; legt oft ſchon in die Definition, oder in den für das Definitum gewählten Nahmen, den Keim von dem Lehrſatze, welchen er daraus zu ſchließen gedenkt, und geht überhaupt in ſeinen Unterſuchungen auf ein zuvor ſchon beſtimmtes Ziel, und auf ſchon zuvor bey ihm ausgemachte Sätze los; anſtatt daß reine Spekulation a priori, unwiſſend gleichſam, wohin die Kette der Schlüſſe ſie führen wird, erſt am Ende die Ueberzeugung hervorbringen muß.

2) Aus allem, was Kant von der Achtung gegen das Geſetz, dem moraliſchen Gefühle und der Würde des Menſchen, geſagt hat, ſcheint es mir, bey gänzlicher Herabwürdigung und Beyſeitſetzung deſſen, was ſelbſt die ſtrengen Stoiker Glückſeligkeit nennen, dem Kantiſchen Ver-

nunftgeſetze an Triebfedern zu fehlen, wodurch es den vernünftig denkenden Menſchen auch zum vernünftigen Handeln bewegen könnte.

3) Es enthält, bey allem Syſtematiſchen, doch eine Inconſequenz: indem es zuletzt die Glückſeligkeit wieder zu Hülfe der Principien ruft, welche es ſo lange, bey Erklärung derſelben, verworfen hatte; und dadurch, daß es dem tugendhaften Menſchen eine Würdigkeit glückſelig zu ſeyn zuſchreibt, und eine gewiſſe Hoffnung es zu werden giebt, ein weniger natürliches Band zwiſchen den ſittlichen Ideen und den Neigungen ſtiftet, als die ſo verachtete Glückſeligkeitslehre.

4) Es ſcheint mir aber auch in dieſem Syſteme, für das Moralgeſetz nicht nur an Triebfedern, ſondern auch an Stoff des Inhalts zu gebrechen: indem, wenn dieſer höchſte Geſetzgeber im Menſchen, unwiſſend in Abſicht aller der Dinge, welche außer ihm ſind, des Laufs der Welt, des Wohls und Wehes einzelner Menſchen und ganzer Geſellſchaften, kurz aller Gegenſtände des menſchlichen Handelns, alle ſeine Vorſchriften bloß aus der Form, oder dem Weſen der Vernunft hernehmen ſoll; er entweder keine andere Pflicht als die, die Wahrheit zu reden und der Wahrheit gemäß zu handeln, wie Wollaſton, vorſchreiben muß; oder bey der wirklichen Geſetzgebung unvermerkt die ſo ſchwer verbothne Erfahrung mit einſchieben, und

das Materielle der Handlungen zu Hülfe nehmen muß. Das Erſte behauptet Kant nirgends ausdrücklich, und nimmt es wahrſcheinlich nicht für ſeine Meinung an: das Andere ſcheint ihm ſelbſt, bey der Bildung ſeines oberſten Grundſatzes oder kategoriſchen Princips, widerfahren zu ſeyn.

Nach dieſem Entwurfe werde ich alſo meine Ideen in folgender Ordnung darſtellen.

I.

Urtheil über das Kantiſche Syſtem im Ganzen.

A.

Vorzüge deſſelben.

Erſter Vorzug.

Neuheit und Wahrheit, Originalität und praktiſche Brauchbarkeit einiger ihm eigenthümlichen Begriffe und Sätze.

1) Es iſt keine ganz neue Idee, aber ſie iſt, wenn ich nicht irre, von Kant zuerſt von allen Seiten beleuchtet, und nach ihrer Gründlichkeit und Unentbehrlichkeit vollſtändig dargeſtellt worden: daß jeder Menſch ſein eigner Geſetzgeber ſeyn müſſe. — Seine Handlungen können untadelhaft ſeyn: aber wenn er, indem er ſie thut, nicht bloß ſeiner eignen Vernunft folgt, ſondern einem fremden Oberherrn, und ſey er auch ein Gott, gehorcht, ſo handelt er eigentlich nicht ſittlich. Dieſer Satz leuchtet im Grunde ſchon dem gemeinen Menſchen-Verſtande ein: aber er wurde, bald von einer übel verſtandenen Frömmigkeit, bald von einer übertriebnen Ehrfurcht gegen die Autorität der Fürſten, bald von einer falſchen Beſcheidenheit verdunkelt. — Es leuchtet nähmlich ein, daß, wenn ein Menſch auf das Wort eines Andern glaubt, was er ſelbſt nicht unterſucht hat, er dabey nicht ſelbſt denke; und daß er, wenn er auf den Befehl eines Andern etwas thut, wovon er die Rechtmäßigkeit nicht geprüft hat, eigentlich nicht ſelbſt handle. Handlungen aber, welche nicht dem Menſchen ſelbſt zugehören, können auch nicht von ſeinem Charakter zeugen. Von der andern Seite muß der, welcher ein Geſetz prüfen will, auch daſſelbe geben dürfen, und es zu geben im Stande ſeyn. Fromme Perſonen ſind geneigt, jene Be-

hauptung als freygeiſteriſch anzuſehen: weil es ihnen frevelhaft ſcheint, Geſetze Gottes von neuem prüfen zu wollen, oder ihn gar von dem Rechte, den Menſchen Geſetze zu geben, auszuſchließen: und die Moraliſten des Chriſtenthums verwarfen ſie, weil ſie ihrem eigenthümlichen Principe der Sittenlehre, daß alles aus Glauben an die Offenbarung und aus Gehorſam und Liebe gegen Gott geſchehen müſſe, widerſpricht. Beyde haben Unrecht. Ohne Offenbarung kann ich nicht wiſſen, ob etwas ein göttliches Geſetz ſey, als bis ich zuvor weiß, daß es ein vernünftiges Geſetz iſt. Und auch bey einer Offenbarung, kann ich nicht eher ein Geboth für einen Befehl Gottes halten, als bis ich überzeugt bin, daß es wirklich von Gott offenbaret ſey: und dieſes werde ich immer, wenigſtens zum Theile, aus der Vernunftmäßigkeit und Zweckmäßigkeit deſſelben ſchließen. — Eben ſo wenig wird die Autorität der Regenten dadurch geſchmälert, daß jeder Menſch ſein eigner moraliſcher Geſetzgeber ſeyn ſoll. Denn worauf gründet ſich dieſe Autorität? — Wenn nicht auf Gewalt und Tyranney, gewiß auf die freywillige Anerkennung der Unterthanen. Und worauf beruht dieſe Anerkennung anders, als auf dem Geſetze, welches ein jeder ſich ſelbſt gegeben hat, daß er um des gemeinen Beſtens willen der Obrigkeit gehor-

chen wolle. — Der Stolze endlich iſt nicht deßwegen ſtolz, daß er ſelbſt und kein Anderer ihm Regeln zu einer vernünftigen Aufführung vorgeſchrieben hat, ſondern weil er glaubt, ſie ganz genau beobachtet zu haben.

Alle Menſchen ohne Vorurtheile dachten alſo hierüber von jeher ſo wie Kant. Aber es iſt deßhalb nicht weniger ſein Verdienſt, daß er ſo ernſtlich auf dieſem Grundſatze beſteht; daß er deſſen Zuſammenhang mit der Freyheit des Willens, ohne welche keine Sittlichkeit Statt findet, zeigt; daß er durch ihn die religiöſen Begriffe berichtiget; und daß er endlich die daraus folgende Würde des Menſchen ins Licht ſetzt.

2) Eine zweyte Idee, welche mir in ihrer lichtvollen Darſtellung, bey Kant als neu aufgefallen, und wegen ihres, an Sinn und Kraft reichen, Inhalts ſchätzbar geworden iſt, iſt die: daß jeder Menſch ein letzter Endzweck der Natur ſey, und daß Niemand den Andern bloß als Mittel behandeln dürfe. Heiliges und ehrwürdiges Geſetz, das nicht bloß den Regenten und Herrn ihre Pflichten gegen ihre Unterthanen und Diener, ſondern auch einen Freund ſeine Pflicht gegen den andern lehrt! Die Idee ſelbſt iſt im Grunde uralt. Man hat von jeher den Fürſten geſagt, daß ſie ihre Völker, wie Hirten ihre Heerden, behandeln ſollen, die

nicht bloß die Milch und die Wolle der Heerden genießen, ſondern auch für ihre Erhaltung und ihr Wohlſeyn ſorgen. Alle Kanzeln erſchallen davon, daß ein Menſch das Glück des Andern, wie ſein eignes, und nicht bloß ſeines durch jenen befördern ſolle. Und wenn Paulus, in ſeinen Briefen, zu den Vätern ſagt, daß ſie ihre Kinder nicht zum Zorne reitzen, — *) wenn er zu den Her-

*) Die Ausleger haben, nach meinem Urtheile, den großen Sinn, der in den Worten dieſer Stelle liegt, und die Pädagogen die wichtige Erziehungsregel, welche ſie enthält, nicht hinlänglich eingeſehen, oder nicht hinlänglich beachtet. – Sie ſagt zuerſt das, wovon ich im Texte rede, und wodurch ſie dem Kantiſchen Grundſatze vollkommen gleichbedeutend wird: daß auch der Greis den Knaben, und der Vater den Sohn, — obgleich dieſe Unterſchiede unter Menſchen die natürlichſten und zugleich die größten ſind, doch in moraliſcher Rückſicht, als ſeines gleichen, oder wenn man lieber will, als ſeinen Freund behandeln müſſe, dem er nicht bloß Wohlthaten zu erweiſen, ſondern dem er auch mit Anſtande und auf eine nicht beleidigende Art zu begegnen verbunden ſey. Sie ſagt aber auch den Vätern und Erziehern die wichtige Regel: daß auch ihre Zöglinge Urſache haben können, auf ſie zornig zu ſeyn; und daß ſie durch nichts mehr den ſittlichen Charakter der Kinder verderben können, als wenn ſie dieſelben durch die Heftigkeit ihres eignen Unwillens, und durch die übertriebne Strenge ihrer Strafen, oft zu einem gerechten Zorne reitzen.

ren ſagt, daß ſie ihre Knechte als Diener Chriſti anſehen ſollen: was ſagt er im Grunde anders, als daß kein Menſch ſo tief unter dem Andern ſtehe, um nicht in den Augen Gottes einen gleichen Werth zu haben, und von ihm, eben aus dieſer Urſache, eine achtungsvolle Behandlung fordern zu können. Indeß bleibt es Kanten eigen: daß er dieſen Grundſatz weit mehr im Allgemeinen auf alle Pflichten gegen den Nächſten angewandt hat, die er auch in der That alle in ſich enthält, und auf welche er gerade in den ſchwerſten Colliſions-Fällen aufmerkſam macht.

Aber auch in der Idee ſelbſt iſt etwas Kanten eigenthümliches, wodurch ſie ſich in ſeinem Syſteme, von der gleichförmigen Idee aller guten Menſchen und aller Sittenlehrer unterſcheidet. Aber dieſes Eigenthümliche ſcheint mir nicht eben ſo wahr zu ſeyn. Er gründet den Satz, daß jeder Menſch Selbſtzweck für ſich und Andere ſey, blos auf die ſittliche Natur des Menſchen: alle andern Menſchen und Philoſophen gründen ihn auf die Fähigkeit deſſelben glückſelig zu ſeyn. Jener behauptet, daß, nur um die Beobachtung des Vernunftgeſetzes nicht zu ſtören, wir ihn nicht willkührlich zu unſern Abſichten brauchen dürfen: und daß wir ihn nur dann als Zweck behandeln, wenn wir ſeine Sittlichkeit befördern. Dieſe glauben, daß alles, was einer Empfindung fähig iſt,

von uns geſchont, und alles, was eines Wohlſeyns fähig iſt, von uns, ſo weit dieß möglich iſt, in einen ſolchen Zuſtand des Wohlſeyns verſetzt werden müſſe; daß alle Weſen dieſer Art Endzwecke in ſich enthalten, weil ſie ſich ihrer bewußt ſind und ihren Zuſtand als einen guten oder böſen unterſcheiden; daß aber der Menſch unter allen Dingen im höchſten Grade Selbſtzweck ſey, weil er der mannigfaltigſten und höchſten Arten von Glückſeligkeit fähig ſey.

Ich ſchließe mich an dieſe Philoſophen an. Ich gehe in meinem eignen kleinen Gedankenſyſteme noch weiter. Ich dehne die Idee von Selbſtzweck auf alle Dinge in der Natur aus, welche irgend eine Vollkommenheit haben; und ich kenne nur drey Eigenſchaften in der Natur, bey welchen der Unterſchied einer innern und eignen Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit Statt findet, — „Vegetation, Empfindung und Verſtand, (vielleicht nur drey Zweige eines und deſſelben Stammes; obgleich dieß eine bisher ganz unbewieſene Hypotheſe iſt:) und ich kenne drey Naturweſen, welche Zwecke in ſich ſelbſt enthalten, — die Pflanze, das Thier und den Menſchen, — dieſen letzten ganz vorzüglich, weil er alle jene drey Eigenſchaften zugleich beſitzt.

3) Ein dritter wichtiger Gegenſtand, welchen Kant in ein größeres Licht, als ſeine Vorgän-

ger, geſetzt hat, betrifft die moraliſche Freyheit des Willens. Zwar nicht dieſe Freyheit ſelbſt: denn es iſt nur eine kleine, wenig geachtete Sekte von Philoſophen, welche ſie läugnet, und die Nothwendigkeit der menſchlichen Handlungen behauptet; ſondern er betrifft zuerſt und vornehmlich die Dunkelheiten und Widerſprüche, welche bey dem Begriffe von Freyheit, wenn der Verſtand ihn faſſen will, vorwalten; und zweytens den wichtigen und ausgebreiteten Einfluß, welchen es auf die Natur der Sittlichkeit hat, daß dieſe die Freyheit des Menſchen vorausſetzt. Ich ſehe es überhaupt als den größten und bleibendſten Gewinn an, welchen die Philoſophie und der menſchliche Geiſt von Kants Bemühungen haben wird, daß darin gewiſſe Gränzen unſrer Erkenntniß, über welche wir nie hinaus kommen können, deutlicher, vollſtändiger und bündiger, als es von irgend einem alten oder neuen Schriftſteller geſchehen iſt, gezeigt werden. Kein Philoſoph unſerer Zeit hat mehr beygetragen, uns unſre Unwiſſenheit zu lehren, als Kant. Unter dieſen Gränzen iſt keine, welche alles unſer Bemühen, in der Erkenntniß unſrer Natur weiter zu dringen, mehr beſchränkt, als der Begriff der Freyheit. Es iſt uns unmöglich, ſie aufzugeben. Nicht bloß das innigſte Gefühl verhindert uns daran, ſondern die geſunde Vernunft ſagt uns, daß wir unmöglich wegen Handlungen

gelobt oder getadelt werden können, deren wahre Urheber wir nicht ſind. Und von der andern Seite iſt es uns doch eben ſo augenſcheinlich, daß wir nach Bewegungsgründen handeln, welche in Vorſtellungen liegen, die von Gegenſtänden außer uns, in uns erweckt werden. *) Wie ſind nun dieſe beyden Sachen zu vereinigen? Die Unmöglichkeit hiervon, und das Sophiſtiſche in den Ausflüchten der Determiniſten, welche dieſe Widerſprüche heben wollen, hat Niemand vortrefflicher gezeigt, als Kant. Es iſt wahr, es iſt ihm, nach meinem Urtheile, in dem Verſuche, das Räthſel aufzulöſen, nicht ſo wohl gelungen, als in dem, es darzuſtellen. Der vorgegebne doppelte Charakter des Menſchen, der ſinnliche und der überſinnliche, giebt neue Worte, aber nicht faßliche Begriffe. Indeß iſt für mich das Verdienſt groß genug, mir in einem Gegenſtande, welchen man bisher für völlig aufs Reine gebracht anſahe, noch die unbemerkten Dunkelheiten zu zeigen, auch wenn ſie mir nicht aufgehellt werden.

Was zweytens, den ihm eigenthümlichen Gebrauch betrifft, welchen Kant von dem Begriffe der Freyheit in dem ganzen Sittenſyſteme macht, ſo ſcheint mir derſelbe zu weit getrieben, oder nicht

---

*) Ich habe etwas den Kantiſchen Ideen ähnliches ſchon zuvor gedacht, und in den Anmerkungen zum Ferguſon auseinander geſetzt.

immer richtig zu ſeyn: das erſte, wenn er aus der Freyheit allein herleitet, was auch noch durch andere Rückſichten beſtimmt werden muß; das andere, wenn er manches aus den ihm eignen Vorſtellungen über die Natur der Freyheit ſchließt, mit welchen ich nicht einverſtanden ſeyn kann. So leitet er aus der Freyheit her: daß, weil der Menſch nur in der überſinnlichen Welt frey iſt, in welcher keine Erfahrungen Statt finden, auch die geſetzgebende Vernunft die Erfahrung nicht zu Rathe ziehen könne, nicht ihre Bewegungsgründe durch ſie verſtärken dürfe. Aus der Freyheit leitet er her, daß die ſittlichen Handlungen ihren Charakter bloß durch ihre Uebereinſtimmung mit der Vernunftform, und gar nicht durch ihre Beziehung auf die Gegenſtände und Endzwecke bekommen, mit welchen ſie zu thun haben: weil der Menſch nur frey iſt, inſofern ſeine Vernunft allein ihm gebiethet, und ein Sklave wird, ſobald äußere Gegenſtände auf ihn Einfluß haben. Aus ihr ſchließt er endlich, daß die Glückſeligkeit durchaus von den Endzwecken der Tugend ausgeſchloſſen werden müſſe: weil alle Triebfedern, welche in ihr liegen, im Grunde ſinnlich und alſo zwingend ſind, und daher alle Handlungen, welche bloß um ihretwillen geſchehen, zu einem bloßen Naturerfolge, nicht zu einem Werke der Freyheit machen.

Ein zweyter Vorzug der ganzen Kantiſchen Philoſophie, woran auch ſeine Moral Theil nimmt, iſt der ſtrenge ſyſtematiſche Zuſammenhang, welcher in derſelben herrſcht: — ein Zuſammenhang, vermöge deſſen die Elementarbegriffe des Anfangs ſchon auf die letzten Reſultate am Ende, und die in den erſten Theilen gewählten Definitionen, Eintheilungen und Kunſtwörter, auf die Behandlungsart der Gegenſtände und den Gang der Unterſuchung, in den letzten, Beziehung haben. Ich kenne unter allen Philoſophen keinen ſo beharrlichen Denker, dem es gelungen iſt, Ideen Jahre lang mit ſich herumzutragen, ſie immer gleich wahr zu finden, *) immer an ihnen fort zu

*) Ich nenne dieß ein Glück, weil es eben ſo von einer gewiſſen natürlichen Feſtigkeit der Denkkraft, als von der Wahrheit der Sachen, welche man denkt, und der Kraft ihrer Gründe abhängt. Es giebt andere Menſchen, welche auch fähig ſind, ſelbſt zu denken, ja zuweilen vielleicht tiefer in die Gegenſtände einzudringen, denen aber, vermöge einer natürlichen Veränderlichkeit ihres Geiſtes, oder auch vielleicht wegen einer gewiſſen Fruchtbarkeit deſſelben, welche ihnen immer neue Anſichten zeigt, eine und dieſelbe Sache zu verſchiedenen Zeiten ganz verſchieden vorkommt. Ich wage, — und ich geſtehe es, — mich unter die letztern zu rechnen. Beyde Denkungsarten haben ihre vortheilhafte und ihre nachtheilige Seite. Der ſtets

arbeiten und denſelben Faden durch mehrere Zweige der Wiſſenſchaft fortzuſpinnen, ohne ihn je zu zerreißen; ich müßte dann meinen Freund Ariſtoteles unter dieſe Denker rechnen, in deſſen Werken, obgleich die vorgetragenen Meinungen,

---

ſeinen erſten Ueberzeugungen getreue Denker weiſt auch oft in der Folge Einwendungen und Gründe ab, welche ſtark genug geweſen wären, ihn wankend zu machen; und er beharret eben ſo feſt auf dem Irrthume, als auf der Wahrheit, wenn beyde einmahl ſein Gemüth durch die erſten Gründe, welche er für dieſelben fand, gefeſſelt haben: und der zweyte verliert oft die Frucht ſeines erſten Nachdenkens, indem er die Reſultate deſſelben in der Folge mit ſchlechteren Gedanken vertauſcht, und kommt ſelten zur völligen Ruhe über die Gewißheit ſeiner Ideen. Doch iſt, um große Erfindungen in den Wiſſenſchaften zu machen, weitläuftige Pläne auszuführen, und Syſteme zu bauen, die erſtere Geiſtesanlage weit geſchickter. Ein ſolcher Mann iſt zu der Philoſophie der erſten Principien gebohren. Der Andre, deſſen Geiſt in ſeinen Ueberzeugungen wankelmüthiger, aber an Ideen fruchtbar iſt, wird mehr gemacht ſeyn, ein populärer Philoſoph zu werden. Er wird ſich zuweilen, in ſeinen verſchiednen Schriften, ja auch wohl in einer und derſelben, widerſprechen: aber er wird an jedem Orte, wo er eine Sache berührt, ſie von allen Seiten darſtellen, und es der Urtheilskraft eines entſchiedneren Leſers leichter machen, die richtige Partey zu finden.

beſonders in der Phyſik und Metaphyſik, auf den erſten Anblick nicht immer übereinſtimmend ſcheinen, doch dieſelben Grundbegriffe, Eintheilungen, Kunſtſprache von einem Ende bis zum Andern herrſchen, — ein Umſtand, welcher auch das Verſtehen ſeiner Schriften ſchwerer macht, weil er ſelbſt in den populärſten, in der Moral und Politik, von allen ſubtilen Unterſcheidungen der Begriffe und der genauen Beſtimmung der Wortbedeutungen, welche in ſeinen abſtrakteſten, z. B. dem Organon und der Metaphyſik, herrſchen, Gebrauch macht; alle ſeine Werke aber nur von wenigen Litteratoren geleſen werden.

Eben dieſer genaue Zuſammenhang nun herrſcht, nicht nur unter den Begriffen und Grundſätzen der Kantiſchen Moral, — einem kleinen Gebiethe, innerhalb deſſen es auch einem weniger planmäßig und ſyſtematiſch denkenden Kopfe möglich geweſen wäre, ihn zu erhalten: ſondern auch zwiſchen ihr und den weitläuftigen Gefilden ſeiner theoretiſchen Philoſophie. Dieß eben veranlaßte mich, — obgleich die Abſicht meiner Schrift eigentlich nur war, die Principien der Kantiſchen Sittenlehre darzuſtellen, — daß ich mich auf einen kurzen Entwurf des ganzen Syſtems einließ. Und ich hoffe, daß es, auch in dieſem unvollkommnen Umriſſe, dem aufmerkſamen Leſer nicht wird entgangen ſeyn, wie Kant ſchon durch die Begriffe

von Sinnlichkeit und von Raum und Zeit, durch die Theorie vom Verſtande und von den Kategorien, durch die theoretiſche Vernunft, ihre Ideen und ihre Antinomien, die ſein Werk beſchließen, die Principien der Sittenlehre vorbereitet habe. Indem er ſelbſt unſere Erkenntniſſe, welche doch ganz aus Erſcheinungen beſtehn, ſich nicht aus den urſprünglichen Eindrücken der Dinge auf die Sinne, nach und nach, entwickeln läßt, ſondern ſie großentheils aus den Formen und Geſetzen des Empfindungsvermögens und des Verſtandes ableitet: ſo bereitet er uns vor, in dem Reiche der Sittlichkeit, wo der Menſch ganz von dem Einfluſſe anderer Gegenſtände, frey und unabhängig ſeyn ſoll, alles, einzig und allein, aus den Formen und Geſetzen unſrer ſittlichen Natur, d. h. der praktiſchen Vernunft, hergeleitet zu finden.— Wie künſtlich und zugleich wie glücklich hat er den Begriff der metaphyſiſchen Freyheit, durch das der theoretiſchen Vernunft zugeeignete Geſchäfte herbeygeführt, unſere Erkenntniß in ein vollſtändiges, ſyſtematiſches Ganze zu bringen. Zu Folge dieſer ihrer Beſtimmung ſoll ſie von allen Arten der Ideen-Reihen, und alſo auch von der Reihe der Veränderungen,— welche ebenfalls, inſofern immer eine die Wirkung der andern iſt, eine ſolche Reihe bilden, — die erſten Glieder aufſuchen. Das erſte Glied in dieſem letzten Fal-

le kann nichts anders als eine erſte Veränderung ſeyn, die in irgend einem Dinge vorgeht, und keine in einem andern Dinge, noch früher vorhergegangne Veränderung vorausſetzt. Eine Veränderung dieſer Art aber muß eine innere Veränderung des Dinges, — und alſo eine Handlung deſſelben ſeyn. Und wie genau ſtimmt dieſer Begriff der metaphyſiſchen Freyheit, daß ſie die erſte Urquelle von einer Reihe von Veränderungen bezeichne, mit dem Begriffe des moraliſch freyen Weſens zuſammen! Dieſes muß, inſofern es ein moraliſches Weſen iſt, wegen ſeiner Handlungen verantwortlich, folglich wahrer Urheber derſelben ſeyn. Dieß wäre es aber nicht, wenn die Veränderung in ihm, welche Handlung heißt, bloß Wirkung und Folge einer Veränderung wäre, welche zuvor in einem andern Dinge vorgegangen iſt. Inſofern aber das moraliſch freye Weſen auch ein handelndes Weſen ſeyn muß, ſoll es auch in andern Dingen Veränderungen hervorbringen, welche wieder neue nach ſich ziehen. Durch dieſe beyden vereinigten Charaktere nun erfüllt es den, von der theoretiſchen Vernunft bloß hypothetiſch aufgeſtellten, Begriff freyer Handlungen, daß ſie nähmlich von einer Reihe der Veränderungen die erſten Glieder, und die Quelle der ganzen Reihe ſind.

Dieſes genaue Zuſammenpaſſen, und die durch an einanderhängende Mittelglieder geſtiftete Verbindung der entfernteſten Begriffe, findet nicht nur in demjenigen Theile der Kantiſchen Philoſophie Statt, welchen ich in dieſem Aufſatze durchgegangen bin, und welcher auch bey ihm ein zuſammenhängendes Werk ausmacht, deſſen erſte Theile augenſcheinlich ſchon mit Rückſicht auf die letzten *) ausgearbeitet ſind: ſondern die Begriffe

*) Mir hat es immer geſchienen, daß die Unterſuchung von dem Daſeyn Gottes, der Unſterblichkeit, und den davon bisher, beſonders von den Leibnitziſchen Philoſophen, gegebnen Beweiſen der Punkt geweſen ſey, von wo er ausgegangen iſt, um ſeine ganze übrige Theorie über die Natur des Menſchen und ſeiner Erkenntnißkräfte zu finden: und daß alſo in der That die Kritik der praktiſchen Vernunft nicht nur das Ziel, ſondern auch das Fundament und der Anfang der Kritik der reinen Vernunft geweſen ſey. Ich bin darin noch mehr beſtärkt worden, ſeitdem ich, im zweyten Bande der vor kurzem geſammelten kleinern Schriften Kants, die Abhandlung: über den einzig möglichen Beweis vom Daſeyn Gottes, deren weſentlichen Inhalt ich ſchon vor vielen Jahren in einer akademiſchen Streitſchrift unſers Philoſophen gefunden hatte, jetzt, nachdem ich mit ſeinem Ideenſyſteme vertrauter geworden bin, vom neuem geleſen habe.

und Grundſätze ſeiner Moral ſind mit denen ſeiner Aeſthetik, die er in der Kritik der Urtheilskraft vorgetragen hat, eben ſo harmoniſch. Dieſes Werk iſt überhaupt, wegen des Reichthums neuer Ideen, und wegen des Einfluſſes derſelben auf die Begriffe und Grundſätze ſeiner ganzen übrigen Philoſophie, eines ſeiner ſchätzbarſten und unentbehrlichſten für einen Leſer, welcher ihn vollkommen verſtehen will.

Wie genau hängen die Unterſcheidungen, welche Kant in der Kritik der Urtheilskraft zwiſchen dem Angenehmen, dem Schönen und dem Erhabenen macht, und die Erklärungen, die er davon giebt, mit ſeinen moraliſchen Begriffen von der Achtung des Geſetzes, und der Würde des Menſchen zuſammen. Wie ſehr herrſchen auch in jener dieſelben Grundſätze, welche ihn in der Moral die Glückſeligkeitslehre verwerfen laſſen; und wie ähnlich iſt die Verbindung, welche er in der Theorie des Erhabnen zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit ſtiftet, indeß er ihren Widerſtreit ins hellſte Licht ſetzt, mit derjenigen Verbindung, welche er in der Theorie von der Würdigkeit des Menſchen, glückſelig zu ſeyn, ebenfalls zwiſchen jenen, zuvor ſo weit von ihm getrennten, Gegenſtänden zu Stande bringt.

Dieſer Zuſammenhang nun, außer dem, daß er die größte Uebung und das ergetzendſte Vergnü-

gen für einen denkenden Leſer iſt, macht auch in der That die Begriffe deutlicher und die Beweiſe ſchärfer. Nur dann mangelt bey aller jener Deutlichkeit der Begriffe, doch die Ueberzeugungskraft dieſer Beweiſe: wenn der Leſer ſelbſt ſieht, wie durch die erſten Definitionen und ſelbſt durch die gewählte Kunſtſprache, die zu beweiſenden Lehrſätze ſchon als bewieſen angenommen worden ſind.

„Dritter Vorzug des Kantiſchen Moralſyſtems: — das Rührende und Herzerhebende, welches ſelbſt in einigen der abſtrakteſten Theile deſſelben herrſcht, beſonders, ſo wie ſie von Kant ſelbſt dargeſtellt worden ſind.“

Was hat die Menſchen mehr von der Kantiſchen Moral abgeſchreckt, als der kategoriſche Imperativ und das Formelle des Vernunftgeſetzes, welches, mit Ausſchluſſe alles Materiellen der Handlung, das Sittliche ausmachen ſoll. Mich ſelbſt hat das Fremde dieſer Ausdrücke beleidiget: und ihre Unentbehrlichkeit leuchtet mir noch jetzt nicht ein. Und wodurch ſind, von der andern Seite, mehr gute und edle Menſchen für die Kantiſche Moral gewonnen worden: als eben durch die Strenge des Geboths, welche jener Imperativ ausdrücken ſoll, durch die Schwierigkei-

ten, welche er bey der Ausübung der Pflicht findet, und durch die Erhabenheit, welche er zugleich in der menſchlichen Natur zeigt, da es der Menſch ſelbſt iſt, welcher ſich dieſes Geboth auflegt, und dieſe Schwierigkeiten zu überwinden aufgiebt; und er auch ſelbſt es iſt, welcher, ohne von irgend jemanden dazu gezwungen zu werden, ohne Belohnungen zu hoffen, oder Strafen zu fürchten, bloß aus Ehrfurcht gegen ſeinen freywillig gefaßten Entſchluß, und gegen ſeine Vernunft, welche ihn denſelben faſſen ließ, ein ſolches Geboth befolgt.

Die ſtrengen Moraliſten haben überhaupt, nicht nur beym Volke, ſondern bey allen Claſſen der Menſchen, größern Eingang gefunden; weil, wer einmahl in dem Enthuſiaſmus iſt, etwas Schweres unternehmen zu wollen, ſich lieber noch mehr Laſten aufgelegt, — noch größere Hinderniſſe zu überſteigen vor ſich ſieht, um ſeine Kraft recht zeigen zu können. Aber wenn dieſe Strenge ſich mit Erhabenheit verbindet; wenn der Moraliſt, indem er den Menſchen niederſchlägt und demüthiget, — worauf, z. B. die Lehrer der Brüdergemeine, und ſelbſt viele andere Religionslehrer allein hin arbeiten, — ihn zugleich in ſeinen eignen Augen erhebt, und veredelt, — welches letztere ausſchließend der Endzweck der Stoiker war, — dann iſt die Empfindung, welche aus dieſen beyden vereinigten Eindrücken, aus der

vom Menſchen in ſich wahrgenommenen Niedrigkeit und aus der geahndeten Hoheit ſeiner ſelbſt entſtehet, äußerſt rührend und anziehend. Und es iſt Kanten in der That zuweilen gelungen, dieſe doppelte Empfindung durch die Entwickelung ſeiner Principien zu erregen.

Schon der Begriff des Erhabenen, ſo wie ihn Kant in der Kritik der Urtheilskraft zuerſt vollſtändig entwickelt, ſcheint mir eine der reichſten Ausbeuten aus den Kantiſchen Spekulationen zu ſeyn. Und ob er gleich zu ſubtil iſt, um ſich in die allgemeine Maſſe der menſchlichen Erkenntniſſe zu miſchen; ſo wird er doch den geübtern Denkern, und auch ſchönen Geiſtern, die, wie Schiller, Philoſophie mit tiefem Gefühle und der Gabe zu ſchreiben verbinden, auf immer einen reichen Stoff, ſich ſelbſt durch Betrachtungen darüber zu ergetzen, und andre zu belehren, darreichen. — Aber die Anwendungen, welche er von dieſem Begriffe der Erhabenheit in der Moral macht, und aus welchen großentheils das Rührende und Herzerhebende vieler Anſichten und Vorſtellungsarten entſteht, welche dieſer Moral eigen ſind, und den ihrer Vorzüge, von welchem ich hier rede, ausmachen, geben dem Stammbegriffe ſelbſt einen noch größern Werth. Aus dem Begriffe der Erhabenheit iſt der von der Würde des Menſchen abgeleitet, welche in der Kantiſchen Moral

eben die wichtige Stelle einnimmt, und einen eben ſo großen Einfluß hat, als die Glückſeligkeit in den Syſtemen der übrigen Moraliſten. — Das Gefühl des Erhabnen macht einen Beſtandtheil von demjenigen aus, was Kant die Achtung für das Geſetz, und das moraliſche Gefühl nennt: — zwey Begriffe, welche zwar mehr vom Verſtande verknüpfte und von der Willkühr zuſammengeſetzte Begriffe, als wahre Empfindungen des Herzens zu ſeyn ſcheinen, aber doch auf den Leſer, welcher in ſie eindringt, einen rührenden Eindruck machen.

Ueberhaupt kann man es als charakteriſtiſchen Unterſchied zwiſchen der Kantiſchen Moral und zwiſchen der mehrerer Alten, beſonders des Plato, anſehen: daß in dieſer die Vorſtellung des ſittlich Schönen, in jener die Vorſtellung des ſittlich Erhabnen herrſcht: zwey Begriffe, die ſo nahe mit einander verwandt ſind, daß unmöglich die darauf gebauten Syſteme ſo gar weit von einander entfernt ſeyn können. Der eine Philoſoph will das Geſetz liebenswürdig, der andere achtungswerth machen. Sollten beyde ſich nicht vereinigen können, wenn ſie ſich zu verſtändigen wüßten?

Für einen vierten Vorzug des Kantiſchen Moralſyſtems, und für einen der größten halte ich es: daß ſein weſentlicher Inhalt und Sinn mit der darin herrſchenden Darſtellungsart und Sprache nicht völlig übereinſtimmen, und jene zwar weniger Eigenthümliches, aber in der That mehr Wahrheit enthalten.

Es giebt Philoſophen, die nicht anders, als zu Folge gegenwärtiger Empfindungen, denken. Eine durch ihre vorzügliche Klarheit ſich auszeichnende Wahrnehmung, oder ein lebhaftes Gefühl muß ihre Denkkraft erwecken, und beſtändige Rückſichten auf die Welt, und ihre Erfahrung, und die dieſen gemäßen Empfindungen begleiten ſie während ihrer ganzen Meditation. Bey andern Philoſophen ſcheinen die Stunden der Spekulation, und die des Lebens, der Beobachtung und der Empfindung von einander getrennt zu ſeyn. Die Erſtern ſind nicht gemacht, in der Verknüpfung ihrer Begriffe ſehr weit zu gehen, und alſo große Entdeckungen in den abſtrakten Wiſſenſchaften zu machen: weil ſie ihre Ideen-Reihen zu oft unterbrechen und zu ſchnell endigen. Die Letztern ſind im Stande, wenigſtens eine geraume Zeit hindurch, bloße Begriffe zu kombiniren, ſo wie der Mathemathiker Zahlen und Linien kombinirt, ohne im mindeſten an die Gegenſtände zu denken, von welchen ſie hergenommen ſind, oder auf welche ſie

angewandt werden können. Dieſe allein ſind geſchickt, neue Syſteme zu bauen und bis zu den erſten Principien durchzudringen: aber ſie verirren ſich auch oft von der Wahrheit, weil ſie nicht immer, ſo wie der Geometer, die Figur, auf welche ſich alles bezieht, vor Augen haben; und ſie entfernen ſich immer von der Sprache und Denkungsart der übrigen Menſchen. —

Kant ſcheint mir zu der letztern Claſſe zu gehören. Allein ob er gleich mit der äußerſten Kälte in den ſubtilſten Abſtraktionen lange Zeit fortfahren kann, ohne je auf Erfahrung oder Gefühl Rückſicht zu nehmen, ja ſelbſt, indem er ſie verbannt; ſo fehlt es ihm doch weder an Beobachtungsgeiſt noch an Empfindungsvermögen: und ſeine Beobachtungen und Gefühle ſind von denen anderer Menſchen bey weitem nicht ſo ſehr unterſchieden, als ſeine Spekulationen von den ihrigen, vielmehr leuchten die Erſtern ihnen ein, ſie haben etwas anziehendes für ſie, und werden leicht von ihnen angenommen. *) Dieſer doppelte Charak-

*) Ich erinnere mich, wie ſehr, lange vor der Periode des Ruhms, zu welchem Kant durch ſeine Kritik gelangt iſt, ſeine kleinen, damahls wenig Aufſehen machenden Schriften mich an ſich zogen, wie begierig ich nachforſchte, ob nicht eine neue von ihm erſchienen wäre; und mit welcher Bewunderung ich ſie, in Geſellſchaft meines Freundes Engel, — eines eben ſo gu-

ter ſcheint mir, inſofern er der Perſon zugehört, ein Vorzug des Mannes und, inſofern er auf ſeine Schriften Einfluß hat, auch ein Vorzug dieſer Schriften zu ſeyn. Er kann zwar, während ſeiner Meditation, ſeine Gefühle und Erfahrungen vergeſſen: aber ſie liegen doch im Grunde der Seele, immer bereit zu erwachen, und ihn entweder zurückzurufen, wenn er ſich verirrt, oder ſich in ſeinen Vortrag einzumiſchen, wenn dieſer zur Belehrung anderer Menſchen unbrauchbar wird.

So ſcheint es mir auch in der Moral gegangen zu ſeyn. Seine Spekulation brachte ihn auf das bloß Formelle eines Vernunftgeſetzes, in welchem zugleich Inhalt und Triebfedern zu den Gebothen liegen ſollen, die es dem Menſchen ertheilt. Aber ſeine Erfahrung brachte ihn auf das moraliſche Gefühl, und ſein Gefühl brachte ihn auf die Glückſeligkeit zurück.

Denn was iſt das Weſentliche der Kantiſchen Moral, wenn man ſie von ihrer Kunſtſprache entkleidet, woran zugleich die meiſten der ihr eigenthümlichen Begriffe hängen?

„Die Vernunft, der oberſte Regent des kleinen Staats, welchen wir Menſch nennen, iſt

---

ten Richters philoſophiſcher als dichteriſcher Schriften — durchlas.

auch einziger Geſetzgeber für ſeine freyen und ſittlichen Handlungen. *) Die Vorſchriften der geſetzgebenden Vernunft gehen vornehmlich auf die Anordnung und Einſchränkung der ſinnlichen Begierden und Triebfedern, vermittelſt deren ſie allein auf die, in der Sinnenwelt geſchehenden, Handlungen des Menſchen, Einfluß haben kann. Der Gehorſam gegen das Vernunftgeſetz heißt Pflicht und iſt mit Zwang und Mühe verbunden, ſolange die Neigungen des Menſchen mit ſeinem vernünftigen Willen im Widerſpruche ſind. Er heißt Tugend und wird leicht und angenehm, ſobald die Begierden mit der Vernunft völlig harmoniren; — welches aber beym Menſchen in dieſem Leben niemahls geſchieht. Die Ausübung der Pflicht wird dem Menſchen ſchon hier, durch die Würde, welche er dadurch in ſeinen eignen Augen erhält, und durch die Achtung, welche er nach und nach für das Geſetz ſelbſt gewinnt, belohnt, (inſofern nähmlich in dieſer Achtung etwas

*) Ob ſie dieſe Geſetze, nach Maßgabe der ihr von dem Verſtande dargereichten Erfahrungen, giebt, oder ob ſie den Stoff derſelben bloß aus ſich ſelbſt und aus ihrem Weſen zieht: dieß würde ich freylich unausgemacht laſſen: — überzeugt, daß ſie in beyden Fällen auf gleiche Weiſe ihre Geſetze ſelbſt und ohne einen fremden Einfluß giebt. — Kant beſteht allerdings auf dem Letztern.

von Liebe und alſo von Vergnügen eingemiſcht iſt:) und die Tugend wird von Gott, in einem zukünftigen Leben mit einer vollkommenen Glückſeligkeit belohnt werden.

Welcher vernünftige und rechtſchaffne Mann wird nicht dieſes Syſtem von Grunde ſeines Herzens unterſchreiben?

B.

Die mir mangelhaft ſcheinenden Seiten des Kantiſchen Moralſyſtems.

Erſter Mangel. *)

Es ſcheinen in dem Kantiſchen Syſteme mehrere Begriffe und Sätze ohne Beweis, bloß um

---

*) Ich glaube dem verſtändigen Leſer nicht erſt ſagen zu dürfen, daß ich nicht von dem rede, was Fehler iſt, ſondern von dem, was mir ſo ſcheint. Meine Kritik kann unendlich fehlerhafter ſeyn, als die, wel-

des Syſtems willen, angenommen, und unter die Principien, als gleich gewiß, eingemiſcht zu werden.

Zu ſolchen willkührlichen Begriffen rechne ich 1) den großen Unterſchied, welcher zwiſchen der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft gemacht, und die eigne Funktion, welche jeder von beyden zugeſchrieben wird;

2) Die noch größere Trennung der überſinnlichen Welt von der ſinnlichen;

3) Die Verſetzung der Freyheit in die überſinnliche Welt, — oder vielmehr die Theilung des Menſchen zwiſchen beyde Welten;

4) Die größere Verſchiedenheit, welche zwiſchen einem Menſchen und dem andern, — und die größere Veränderlichkeit, welche bey einem und demſelben Menſchen, in ſeinen Empfindungen und Erfahrungen, als in den Reſultaten ſeiner Vernunft, — in Abſicht deſſen, was ihm angenehm, oder nach Beobachtungen wahr iſt, als in dem, was er aus Principien a priori für wahr hält, vorhanden ſeyn ſoll.

---

che darin beurtheilet wird. Sie iſt, wie jede Recenſion ſeyn ſoll, nur eine zweyte Schrift über denſelben Gegenſtand, eben ſo, wie die erſte, dem Urtheile des Publikums vorgelegt. Richter iſt in der gelehrten Republik niemand; zum beurtheilen ſind alle berechtiget.

1) Ich höre in der Kantiſchen Philoſophie zum erſten Mahle von einer doppelten Vernunft, einer theoretiſchen und einer praktiſchen reden: und ich erfahre weder das Weſen noch den Grund dieſes Unterſchiedes; ſo wenig ich ihn bey mir ſelbſt, durch das Selbſtbewußtſeyn und die Beobachtung meines Innern entdecken kan. *) Ich ſehe, daß jede dieſer beyden Arten der Vernunft ſo eigenthümliche Funktionen, — und daß beyde ſo wenig gemeinſchaftliche haben, daß ich nicht begreife, warum beyde Vernunft heißen.

Was iſt die Vernunft, nach der Kantiſchen Definition? — „Das Vermögen Schlüſſe zu machen.“

Schon auf die theoretiſche Vernunft, ſo wie ſie bey Kant erſcheint und handelt, ſcheint mir dieſe Definition nicht recht zu paſſen. Worin würde, wenn ſie nichts, als das Vermögen zu ſchließen, wäre, der große Abſtand, den Kant zwiſchen ihr und dem Verſtande annimmt, und den

*) Es iſt ſeltſam, daß die praktiſche Vernunft die Erfahrung als Quelle oder Urſtoff der ſittlichen Begriffe, und als Grundlage, woraus ſich die Principien entwickeln, ſo ſehr verſchmäht: und daß wir doch nur aus der Erfahrung wiſſen, daß wir eine Vernunft haben, und daß dieſe Vernunft Schlüſſe macht; — es müßte dann eine noch höhere Vernunft geben, welche uns davon belehrte.

er dem Unterſchiede zwiſchen Verſtand und Sinnlichkeit gleich macht, beſtehen? Der Verſtand macht auch Schlüſſe: denn er zieht, nach Kants eigener Theorie, unmittelbare Folgerungen. Aber um zehen und mehr Schlüſſe zu machen, wird keine andere Kraft erfordert, als die, welche eine einzige Schlußfolge zieht: es gehört nur zu jenem eine längere Beharrlichkeit in der Anwendung dieſer Kraft. Ueberdieß hat jene erſte Art der Vernunft bey Kant weniger damit zu thun, Schlüſſe zu machen, durch welche man immer nur vom Allgemeinen zum Beſondern, und von den Principien zu den Erfahrungsſätzen kommt. Der Gang, welchen ſie nimmt, iſt gerade der entgegengeſetzte. Sie ſteigt die Reihen der Ideen aufwärts. Und das ganz Eigenthümliche von ihr, welches gar nicht in der Definition liegt, iſt das Streben nach Vollendung dieſer Reihen, nach Zurückführung derſelben zu den erſten Gliedern, und überhaupt nach durchgängiger ſyſtematiſchen Vollſtändigkeit unſrer Erkenntniß.

Und noch weniger liegt in der Definition, daß die Vernunft, wenn ſie ſich lange umſonſt dem Anfange aller jener Reihen genähert hat, ohne ihn finden zu können, endlich, nicht ebenfalls ſchließend, ſondern aus ſich ſelbſt und vermöge ihrer weſentlichen Form, die Ideen hervorbringt,

wodurch der Menſch zuerſt etwas von Gott, der Unſterblichkeit und der Freyheit ahndet, ohne ſie doch beweiſen zu können.

Aber noch weit weniger ſcheint die praktiſche Vernunft ein bloßes Schlußvermögen zu ſeyn. Sie macht bey Kant niemahls Schlüſſe. Sie bringt ihre Principien unmittelbar aus ihrem Weſen hervor: ihre Geſetze ſind nicht die Reſultate vorhergegangner und zuſammenverknüpfter Begriffe, ſondern es ſind nur die, der Vernunft weſentlichen, eigenen Naturgeſetze ſelbſt, mit Worten ausgedrückt. Dafür hat ſie aber ganz andere Funktionen, welche eben ſo wenig mit dem Geſchäfte, Schlüſſe zu machen, als mit den übrigen Verrichtungen der theoretiſchen Vernunft etwas gemein haben. Warum iſt jene das Höchſte und Gebiethende im Menſchen, und dieſe nicht? Warum hat jene bloß mit dem Ueberſinnlichen und Sittlichen zu thun, und dieſe bloß mit den Erkenntniſſen, welche aus Erfahrungen ſtammen und alſo zur Welt der Erſcheinungen gehören? Wodurch bekommt jene die Autorität eines unumſchränkten Geſetzgebers? — Durch die höheren Einſichten, welche ihr eigen und gleichſam in ihr, aus allen übrigen Erkenntnißkräften des Menſchen geſammelt ſind? Aber dieſe Einſichten können ſich nicht höher erheben, als die theoretiſche Vernunft ſie bringt: und dieſe iſt alſo auch gleichfalls in de-

ren Beſitz. Ueberdieß thut die praktiſche Vernunft bey ihrer Geſetzgebung auf zuvor erlangte Einſichten und Erkenntniſſe Verzicht, und ſtützt lediglich ihr Anſehen auf ihr Weſen und den Rang, welcher ihr in der menſchlichen Natur angewieſen iſt. Alle dieſe Behauptungen ſind freylich in dem Kantiſchen Syſteme, oder vielmehr zu der ihm gegebenen eigenthümlichen Form und Sprache nothwendig. Aber wodurch werden ſie bewieſen?

2. Eben ſo willkührlich und unbewieſen ſcheint mir die Abſonderung zu ſeyn, welche Kant zwiſchen der ſinnlichen und überſinnlichen Welt macht.

Dieſe Trennung iſt nicht zuerſt von Kant begonnen worden; andere Philoſophen hatten ſie längſt vor ihm gemacht, aber er hat ſie am weiteſten getrieben. Ihr Urſprung iſt aus einer ſehr guten Quelle: aus der Religion, aus der Ehrfurcht vor Gott, und den hohen Begriffen von dem zukünftigen Leben.

In der Volksreligion der Griechen und Römer, waren die Götter ſelbſt bis zu rohen, obwohl mächtigen, Menſchen herabgeſetzt: denn ſie ſelbſt ſtammte aus rohen Zeiten. Die Philoſophie der Griechen erhob die Gottheit nicht viel höher, als bis zu der Vollkommenheit des Ideals, welches ſie ſich von dem Menſchen, ſeiner intellektuellen und moraliſchen Natur machten. Die chriſtliche Religion, welche in der That die reinſten und zu-

ſammenhängendſten Begriffe von Gott unter die Völker zuerſt verbreitete, und beſonders den Begriff von ihm durch den eines Weltſchöpfers erhöhte, veranlaßte in der Folge den Menſchen, wie es ſo oft geſchieht, zu dem entgegengeſetzten Extrem überzugehn. Die Lehrer der Kirche, um die Vorſtellung von Gott über die des Menſchen recht weit zu erheben, machten, daß man gar nicht mehr vermögend war, ſich einen Begriff von Gott zu machen. Daher kam der gemeine Haufe zu den Heiligen zurück, auch höheren Weſen, die ihm aber näher und begreiflicher waren. Und bey den theologiſchen Philoſophen entſtanden daraus die Begriffe von einer Gerechtigkeit in Gott, die von der menſchlichen ganz unterſchieden, auch nach andern Regeln richtete, von einer Weisheit, die mit unſrer Vernunft gänzlich im Widerſpruche ſtehn könnte, u. ſ. w. und ſie kamen dadurch ſo weit, die Religion ſelbſt mit der Vernunft in Widerſpruch zu bringen. Die Scholaſtiker trieben dieſes noch weiter, weil es dem ihnen eignen Geiſte der Subtilität, Stoff und Nahrung gab. Von ihnen ſtammt der Begriff einer Dauer ohne auf einander folgende Momente her, welchen ſogar faſt alle ſpekulativen Philoſophen, bis in unſre beſſeren Zeiten hinein, beybehalten haben, und welcher doch nie bewieſen, und von der andern Seite dem menſchlichen Ver-

ſtande undenkbar iſt. Von eben dieſen ſtammt der Begriff einer Allgegenwart, nach welcher das allgegenwärtige Weſen, jeden Punkt des Raums mit ſeinem ganzen Weſen erfüllt, und doch durch den ganzen Raum ausgebreitet iſt, ohne ausgedehnt zu ſeyn; von einer Allwiſſenheit, welche in einer einzigen unveränderlichen Idee, alles Wißbare, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, umfaſſet.

Ein ſehr ſpekulativer, abſtrakter Kopf einer ganz andern Art, gieng von eben dieſer Abſicht, in der Vorſtellung von Gott allen Anthropomorphiſmus, oder alle Verähnlichung deſſelben mit dem Menſchen zu vermeiden, und die Unendlichkeit in dem Urweſen zu zeigen, aus, um endlich die Idee eines Gottes, inſofern dieß Wort ein verſtändiges und ſittliches Weſen bezeichnet, ganz zu vernichten. Er ſchreibt dieſem Urweſen auch eine Denkkraft und Gedanken zu. Aber da dieſe Gedanken auch der Art nach etwas ganz anders ſeyn ſollen, als die unſrigen, ſo macht er aus ihnen die Dinge ſelbſt, welche gedacht werden. Daher endlich der Hauptſatz ſeines Syſtems: daß die ganze Welt in Gott, und alle Dinge in derſelben nichts als Modifikationen ſeiner Eigenſchaften und Handlungen ſeyn. Von der andern Seite nimmt er dieſen göttlichen Gedanken das Merkmahl des Bewußtſeyns, welches das erſte Erforderniß zum Denken iſt. So iſt mir wenigſtens, bey der Durch-

leſung ſeiner Werke, der Gang ſeiner Ideen vorgekommen. Begreifen konnte er freylich eben ſo wenig, als irgend einer ſeiner Leſer, was ein Gedanke ſey, deſſen ſich der Denkende nicht bewußt iſt; und was einer ſey, in welchem zugleich das Daſeyn der Dinge, welche gedacht werden, liegt. Aber je unbegreiflicher dieß war: deſto näher ſchien es dem Unendlichen zu ſeyn, welches er erklären wollte. *)

Eben ſo wie man Gott über den Menſchen erheben wollte: ſo wollte man auch den Zuſtand und die Wohnung der höhern Geiſter und der vollende-

*) Wenn ein ſo ſchätzbarer Schriftſteller, als der Geh. R. Jakobi, beſonders in ſeinen, an Menſchenkenntniß reichen und die Liebe zur Tugend erweckenden, moraliſchen Schilderungen, iſt, das Syſtem des Spinoza für das einzige erklärt, auf welches ein konſequenter Denker zuletzt kommen muß, wenn er die Natur der Dinge am tiefſten erforſcht, und vor welchem man ſich nur in der Offenbarung retten kann: ſo ſcheint er mir ſeine eigenen Ideen, wegen einiger Aehnlichkeit, denen des Spinoza unterzuſchieben. Er hat die erſten in eben dieſer Schrift, veranlaßt durch den unglücklichen Streit mit Mendelsſohn, entwickelt; aber ich geſtehe es, daß ſie mir unverſtändlich ſind, jedoch, ſo weit ich ſie verſtehe, von den Spinoziſtiſchen verſchieden zu ſeyn ſcheinen.

ten Gerechten, über die gegenwärtige Welt, den Sitz der Sünde und des Irrthums, erheben. Und auf gleiche Weiſe verdunkelte man immer mehr den Begriff von dieſem Zuſtande und dieſer Wohnung, daß man endlich ſelbſt den Glauben an Unſterblichkeit und ein künftiges Leben dadurch vernichtete.

Kant, der, wie wir geſehn haben, ſich in mehreren Punkten dem kirchlichen Glauben nähert, je weiter er ſich von den Begriffen der Philoſophen und ihren Beweiſen entfernt, hat jene Vorſtellungen von dem unendlichen Unterſchiede zwiſchen Gott und dem Menſchen, unerachtet beyde als vernünftige und ſittliche Weſen zu einer Gattung zu gehören ſcheinen, und von dem eben ſo großen Abſtande der künftigen Welt, in Abſicht der Vollkommenheit und Harmonie der Dinge, (beſonders zwiſchen Natur und Sittlichkeit,) von der gegenwärtigen ebenfalls angenommen. Wodurch ſich aber bey ihm der Begriff von einer überſinnlichen Welt völlig ausgebildet zu haben ſcheint, iſt nach meinem Urtheile, ſein theoretiſches Syſtem von dem Urſprunge unſerer Erkenntniſſe, von Dingen an ſich, welche er als wirklich vorhanden annimmt, welche den Grundſtoff zu dieſen Kenntniſſen geben, und welche uns dennoch gänzlich unbekannt ſeyn ſollen. An ihre Stelle ſetzt er nun neue Objekte, welche ſich die Sinnlichkeit, vereinigt mit

dem Verſtande, durch die Anſchauungen a priori der erſtern, und durch die Kategorien der letztern ſelbſt ſchafft, welche er Erſcheinungen nennt, aber als Objekte behandelt, da ſie ſo wohl den Inhalt unſrer Erfahrungen, als den Gegenſtand und Endzweck unſrer Begierden ausmachen. Durch dieſe künſtliche Theorie, welche ich oben entwickelt habe, ſind in der That in ſeinem Syſteme zwey Welten entſtanden: eine uns gänzlich unbekannte, die Welt der Dinge an ſich; und eine andre, das einzige Feld unſerer Erkenntniſſe, die Welt der Erſcheinungen. Da nun dieſer Unterſchied einmahl gemacht, und es ihm dadurch ſo leicht war, Dinge, welche in dieſer Welt unerklärlich ſind, dadurch zu erklären, daß er ſie in die Region der Dinge an ſich und in dieſe uns ganz unbekannte, aber doch nicht minder gewiß vorhandne Welt hinüberſetzt, — wie er dieß mit der Freyheit, und dem Charakter des Menſchen, als eines freyen Weſens, gethan hat, — da er hierdurch zugleich die Gelegenheit erhielt, ſeine Begriffe von Sittlichkeit, und ſeine Theorie von der Tugend zu beſtätigen: ſo machte er jenen uralten theologiſchen, zum Theil ſcholaſtiſchen, Begriff von den zwey Welten zu dem ſeinigen, und beynahe zu dem Begriffe ſeines Zeitalters. Dadurch wurde nun ganz natürlich alle Rückſicht des ſittlichen und guten Menſchen, der als ſolcher in das Reich des Ueberſinn-

lichen gehört, auf das Wohlſeyn und die Glückſe=
ligkeit, welche zu Gegenſtänden der ſinnlichen Welt gehören, und alle Rückſicht der geſetzgebenden Vernunft auf Erfahrungen unmöglich. Sein Sy=
ſtem wurde gleichſam gerundet und von allen Sei=
ten geſchloſſen: aber wurde es dadurch feſter und gewiſſer, ſo lange jener Grundunterſchied des Sinnlichen und Ueberſinnlichen ſelbſt, unerwieſen blieb?

3. Der dritte, nach meinem Urtheile, will=
kührlich angenommene, Begriff hängt mit dem vo=
rigen zuſammen und wird alſo kürzer abzufertigen ſeyn. Dieß iſt der Begriff von Freyheit über=
haupt, als einer nur in der überſinnlichen Welt Statt habenden Eigenſchaft der Dinge; — dieß iſt der Begriff von einem in uns vereinigten zwie=
fachen Menſchen: — einem unfreyen und der Nothwendigkeit der Natururſachen unterworfnen Menſchen, — der ſich bey uns in der Befolgung unſrer ſinnlichen Triebe offenbaret, — und einem freyen, welchen wir nur aus unſern Handlun=
gen, inſofern ſie ſittlich ſind, kennen lernen. Dieſer doppelte Charakter des Menſchen, hängt mit der Vorausſetzung jener zwiefachen Welt zu=
ſammen, und wird, nach Kants Urtheile, nur dadurch begreiflich, daß der Menſch ein Glied von beyden, ein Phänomenon und Noumenon zu=
gleich iſt.

Wenn ich nun die metaphyſiſche Freyheit betrachte, ſo ſehe ich allerdings ein: daß, wenn irgend eine Veränderung in der Welt vorgehen, — oder, um die Sache deutlicher zu machen, indem ich ſie auf etwas Conkretes bringe, — wenn irgend eine Bewegung in der Welt vorhanden ſeyn ſoll, und alle Bewegungen, die wir ſehen, nur fortgepflanzte und von andern zuvor bewegten Dingen mitgetheilte Bewegungen ſind, es nothwendig in irgend einem Dinge eine erſte Bewegung geben müſſe, und daß dieſe erſte Bewegung nur in einem ſich ſelbſt bewegenden Dinge Statt finde. Es muß alſo ſich ſelbſt, ohne Einwirkung von außen, bewegende, oder, um zum allgemeinern wieder zurück zukehren, — ſich ſelbſt verändernde Dinge geben. *)

*) Dieß iſt die Art, wie die alten Philoſophen die metaphyſiſche Freyheit ausdrückten, welche man ſonſt in ihren Spekulationen ganz vermiſſen würde. Aber ſo wie ſie in der That das Wort Bewegung ſelbſt, nach der ausdrücklichen Erklärung des Ariſtoteles, in einer viel weiteren Bedeutung nehmen als wir, und darunter alle Veränderungen verſtehen: ſo hatten ſie auch ein Recht, das Vermögen, ſich ſelbſt zu bewegen, in dem Sinne unſrer metaphyſiſchen Freyheit zu brauchen. Und, dieß vorausgeſetzt, ſehen wir, daß Plato ſowohl als Ariſtoteles viel mit dieſem Be-

Aber warum wird nun dieſe Freyheit in die überſinnliche Welt geſetzt? Die Veränderungen, welche wir erklärt wiſſen wollen, gehen alle in der ſinnlichen vor und ſind nichts als Erſcheinungen. Was kann uns alſo eine erſte Urquelle von Veränderungen einer ganz andern Art, in einer ganz andern Welt, helfen?

Und mit welchem Rechte nehmen wir an, da uns dieſe letztere gänzlich unbekannt iſt, daß in ihr Veränderungen, z. B. Bewegungen, vorgehen; mit welchem Rechte, daß dieſe Veränderungen ebenfalls aus und auf einander folgen, und alſo eine erſte Urſache vorausſetzen, wie eine Kette, die nicht fallen ſoll, mit ihrem oberſten Gliede an irgend etwas Unbeweglichem befeſtigt ſeyn muß. Ja widerſpricht nicht dieſes Letztere geradezu der

---

griffe beſchäftiget ſind und denſelben ſowohl auf die Seelenlehre als auf die Theologie anwenden. Plato macht in ſeinem Phädon einen Beweis von der Unſterblichkeit der Seele daraus, daß dieſe eines von den Dingen iſt, die ſich ſelbſt bewegen und dadurch auch die Urſachen der Bewegung in andern Dingen werden. Und Ariſtoteles, ſo wie andere Philoſophen, iſt ſehr gewohnt, ſich Gott unter dem Begriffe eines erſten Bewegers zu denken, da die neuern Philoſophen ihn mehr als den Ausbilder und Entwickler der Materie anſehen.

Behauptung, daß die Cauſalität oder die Beziehung und der Einfluß von Urſachen auf Wirkungen durchaus den Dingen nicht angehöre, ſondern eine bloße Form und ein Geſetz des Verſtandes ſey, beſtimmt, von ihm auf Anſchauungen angewandt zu werden und ſie dadurch ſo zu ordnen, daß eine Erfahrung möglich werde.

Wenn ich die moraliſche Freyheit betrachte: ſo ſehe ich vollkommen ein, daß ſie dem Menſchen unentbehrlich iſt, wenn er ſittlicher, des Lobes und Tadelns würdiger Handlungen fähig ſeyn ſoll. Wie Lob und Tadel, Verdienſt und Schuld bey Handlungen Statt finden ſollen, bey denen der Menſch nur die Mittelsperſon und gleichſam der Agent eines andern handelnden Weſens iſt, und durch deſſen Einfluß, ſo wie die Kugel auf dem Billard, durch die an ſie ſtoßende bewegt, und in der Richtung dieſer Bewegung beſtimmt wird, iſt durchaus unbegreiflich, oder vielmehr undenkbar und widerſprechend.

Aber zum zweyten Mahle, warum muß dieſe moraliſche Freyheit nur in der überſinnlichen Welt ihren Sitz haben? — Warum der Menſch dieſelbe nur als Mitglied derſelben beſitzen? Alle ſeine Handlungen, über welche wir ihn zur Rechenſchaft ziehen, und derentwegen wir ihm Schuld beymeſſen und Strafe diktiren, oder Verdienſt und Belohnung zueignen, geſchehen ebenfalls in dieſer

unſrer ſinnlichen Welt, und ſind ſelbſt nichts, als Erſcheinungen.

Wenn er nun auch nach einem andern Charakter, den Niemand vollkommen verſteht, nach dem, ein noumenon (und alſo vielleicht ein Ding an ſich) zu ſeyn, frey iſt: ſind deßwegen jene Handlungen, worauf wir ſeinen Anſpruch auf Sittlichkeit gründen, weniger nothwendig und in die Reihe einander ohne Aufhören veranlaſſender Urſachen eingeſpannt? Alſo wird die Schwierigkeit, welche uns in Abſicht der Freyheit beunruhigte, nicht gehoben: und jene Freyheit, die ihm zukommt, wird zu nichts gebraucht, und iſt ſelbſt zweifelhaft, da wir nicht wiſſen, ob in jenem unbekannten Lande überhaupt Handlungen geſchehen.

Dieſer Begriff paßte indeß genau in den Zuſammenhang des Syſtems, und macht mit dem vorhergehenden von den zwey Welten in der That ein ſchwer zu durchdringendes Ganze aus.

4) Eine vierte Vorſtellung, welche ich für willkührlich angenommen und unbewieſen halte, iſt die: daß die Sinnlichkeit, und ſelbſt der Verſtand, nach weit weniger feſten, unabänderlichen und bey allen Menſchen gleichen Regeln wirkt, oder afficirt wird, als die Vernunft, und beſonders die praktiſche, handelt; und daß dasjenige, was dem Menſchen angenehm ſeyn ſoll, oder was er aus der Erfahrung als Wahrheit ſchließt, von einem

Menſchen zum andern, und von einer Zeit zur andern bey eben demſelben Menſchen, weit mehr abwechſelt, als das, was die Vernunft a priori oder durch Schlüſſe heraus bringt.

„Am aller unbeſtimmteſten und veränderlichſten iſt, ſagt Kant, das die Sinne Reitzende, Ergetzende oder Beleidigende. Kein Menſch in der Welt hat je verlangt oder erwartet, daß eben die Speiſen, welche für ihn die wohlſchmeckendſten ſind, auch den Gaumen der übrigen kitzeln ſollen. Vielmehr hat die entgegengeſetzte Vorausſetzung das Sprichwort: daß ſich über den Geſchmack nicht ſtreiten laſſe, hervorgebracht. Eben ſo häufig ändert ſich bey demſelben Menſchen der Geſchmack in den verſchiednen Altern und oft durch den Einfluß der kleinſten Zufälligkeit. — Das Vergnügen, welches Schönheit gewährt, iſt ſchon von einer etwas allgemeinern und beſtändigern Art: ſo daß derjenige, welcher ſich guten Geſchmack oder richtiges Urtheil über das Schöne zuſchreibt, Anſpruch darauf macht, daß die Empfindungen andrer Menſchen mit den ſeinigen übereinſtimmen ſollen, ob er gleich durch nichts beweiſen kann, daß er richtig empfindet. In den Erfahrungen, dem Werke, an welchem der Verſtand viel mitgearbeitet hat, ſind die Menſchen noch einiger unter ſich, und jeder mit ſich ſelbſt, als in Abſicht des Schönheits-Gefühls. Aber

auch hier, wie oft widerſprechen ſich dieſe Erfahrungen! und wie oft vernichten neue Phänomene, oder genauere Beobachtungen alle Reſultate, welche man aus den alten gezogen hat! Nur die Vernunft allein iſt dasjenige Vermögen, welches bey allen Menſchen und bey jedem ſtets nach gleichen Geſetzen wirkt, und durch deſſen Thätigkeit ſolche Sätze gefunden werden können, deren abſolute Wahrheit von allen der Vernunft theilhaftig gewordnen Weſen anerkannt werden muß. Daher iſt es auch nur die Vernunft allein im Menſchen, welche dazu geeignet iſt, Geſetzgeber für ſeine Handlungen zu ſeyn, weil Geſetze immer Ausſprüche zur Beſtimmung aller Handlungen ähnlicher Art ſind; und die Vernunft, ihre Grundanlagen, Formen und Eigenſchaften ſind es auch nur allein, welche den Stoff und die Triebfedern zu den ſittlichen Regeln geben müſſen. Sonſt, wenn Erfahrung oder Wohlgefallen am Schönen, oder Reitz der Sinne bey der Sittlichkeit zu Rathe gezogen würde, ſo müßte jeder Menſch ſein eignes moraliſches Geſetz haben, und dieſes Geſetz müßte von Zeit zu Zeit verändert werden. Dieß aber vernichtet die Abſicht und das Weſen eines Geſetzes, welches durchaus allgemein und von Dauer ſeyn muß."

Dieſe Reihe von Vorſtellungen ſcheint ſehr zuſammenhängend zu ſeyn: und ſie iſt in dem Kan-

tiſchen Moralſyſteme weſentlich nothwendig, um die Erfahrung von der einen Seite, und die Glückſeligkeit von der andern, von allem Antheile an der Entdeckung der ſittlichen Regeln und von den Bewegungsgründen ſie zu befolgen, auszuſchließen. „Auch die Glückſeligkeit, ſagt Kant, indem er ſich hier einer ziemlich gemeinen Volksmeinung nähert, iſt ein ſchwankendes, ungewiſſes Wort. Jeder Menſch hat die ſeinige: und eine Art der Glückſeligkeit, welche ihn heute in einen Enthuſiaſmus für die Tugend bringen würde, könnte ihn morgen gänzlich kalt dagegen laſſen.“

Ich will nicht dasjenige wiederhohlen, was ich oben ſchon in einer Note über dieſe ganze Vorſtellungsart geſagt habe, und welches im Grunde das Weſentliche deſſen enthält, was ich darüber zu ſagen weiß.

Es iſt Täuſchung und oberflächliche Beobachtung, welche jene Meinung hervorgebracht hat. In der That iſt auch nicht zu vermuthen, daß die Natur oder der Schöpfer des Menſchen, irgend einen Theil ſeines Weſens nach weniger feſten und unabänderlichen Formen gebildet, und weniger gleichförmigen Geſetzen in ſeinen Operationen unterworfen habe, als den andern. Die Urſache der ſcheinbaren größern Verſchiedenheit und Veränderlichkeit des ſinnlichen Geſchmacks und des Schönheits-Gefühls, als der von der Vernunft

gelehrten Wahrheiten oder diktirten Gebothe, liegt, nach meinem Bedünken, darin: daß auf jene weit mannigfaltigere, kleinere und verwickeltere Urſachen Einfluß haben, welche jedes Mahl auseinander zu ſetzen, wir weder den Beruf noch das Vermögen haben. Es ſind aber nur immer die einfachen Operationen jeder Kraft, in welchen man ihren Charakter und ihre Geſetze entdeckt, und bey denen alſo allein dieſe Veränderlichkeit oder Verſchiedenheit unterſucht werden müßte, wenn man mit Grunde behaupten wollte, daß jene beyden Beſchaffenheiten der einen Kraft in einem höhern Grade, als der andern, zukommen. Von der Beurtheilung des Schönen habe ich ſchon oben gezeigt, daß die Urtheile zweyer Menſchen über daſſelbe Kunſtwerk entgegengeſetzt ſeyn, und beyde doch nach gleichen Grundſätzen urtheilen können: nur daß der Eine das Bild genauer, als der Andre, beobachtet hat. Auf gleiche Weiſe würden die Menſchen über das, was ihnen wohlſchmeckt, ſich weit eher einverſtehen, wenn ſie ſich einander verſtändigten, was ſie wohlſchmeckend nennen. Wenn der Eine den Geſchmack des Tabacks liebt, und ſogar den Genuß davon ſich zur Nothwendigkeit gemacht hat, der Andere denſelben beynahe verabſcheut: ſo werden beyde, wenn ſie klug und der Entwickelung ihrer Begriffe fähige Männer ſind, ſich bald wechſelsweiſe mit einander verſtändigen. Der Eine wird zugeben,

daß der Geſchmack dieſes Rauchs in der That we-
nig ſinnlichen Reiz habe, aber eine angenehme und
ihm durch Gewohnheit unentbehrlich gewordne Ne-
ben-Beſchäftigung ſey; der Andere wird einräu-
men, daß er dieſes Unterhaltende und deßhalb
Angenehme des Tabacksrauchens, in der Einſam-
keit, wie in der Geſellſchaft, ſehr wohl erkenne,
weil er wiſſe, daß der Fluß der Hauptideen, wo-
rauf man eben ſeine Aufmerkſamkeit richte, durch
einen kleinen ſinnlichen Genuß oder eine körperliche
damit verbundene Beſchäftigung, ſchneller und an-
haltender werde, — wie denn auch eben darum
die denkendſten Männer ſich gerne, bey der Tafel,
in Geſellſchaft befinden. Beyde aber werden auch
willfährig geſtehen, daß ſie dieſe Nebenunterhal-
tung nicht vermiſſen und auch jenen kleinen Reitz
nur ſchwach empfinden.

Ueberdieß, iſt dann der Geſchmack geſetzlos,
wenn die Zunge des einen Menſchen anders orga-
niſirt iſt, als die des andern? Der allgemeine
Geſchmack am Süßen, der allen Kindern ohne
Ausnahme und ſelbſt den Thieren gemein iſt, be-
weiſt, daß es doch auch in Abſicht des ſinnlichſten
Genuſſes Principien geben müſſe.

Auch dürfen die Fürſten nicht fürchten, daß
wenn ſie die Glückſeligkeit ihrer Völker nach ihren
eignen Begriffen, mögen auch dieſe ſeyn, welche
ſie wollen, befördern, die Völker am Ende ihnen

den Dank verſagen werden, weil etwa dieſe dasje-nige, was ſie ihnen verſchaffen, gar nicht für Glückſeligkeit erkennen würden. Alſo bey der wirklichen Anwendung der Glückſeligkeit auf das Sittliche hindert die Mannigfaltigkeit, welche in den Wortbegriffen und wörtlichen Erklärungen der Menſchen über die erſtere herrſchen mag, auf keine Weiſe, dieſen das Ziel anzuweiſen, auf welches gutthätige und menſchenfreundliche Handlungen losarbeiten ſollen.

Auf der andern Seite, giebt es nicht eben ſo verſchiedne Köpfe als Zungen? Urtheilen nicht die Menſchen, wenn wenigſtens ſie ſelbſt und alle Andern glauben, daß ſie bloß nach der Vernunft und mit Vernunft urtheilen, doch eben ſo verſchieden, als wenn ſie ihren Kunſtgeſchmack oder den Geſchmack ihres Gaumens zeigen? Jene Verſchiedenheit mag auch, ich glaube es gewiß, nur ſcheinbar ſeyn; und vielleicht können ſich die Menſchen über Vernunftbegriffe und Vernunftſätze am erſten vereinigen, weil für dieſe beyden eigentlich die Sprache gemacht iſt, und ſie alſo am leichteſten mitgetheilt werden können. Aber dieß folgt doch aus der letztern Erſcheinung, daß die angenommene Verſchiedenheit zwiſchen Vernunft, Erfahrung, und Reitz nicht vorhanden ſey.

Zweyter Mangel.

Es ſcheint mir in dem Kantiſchen Moralſyſteme, wenn man deſſen Principien in derjenigen Strenge nimmt, welche ſie hatten, ehe Kant die Achtung für das Geſetz und das moraliſche Gefühl in daſſelbe eingeführt hatte, gänzlich an Triebfedern, die den Menſchen zur Befolgung des Geſetzes bewegen könnten, zu fehlen: und ſelbſt, nachdem jene Empfindungen zu Hülfe genommen worden ſind, um den Einfluß jener Principien auf den Willen möglich zu machen, ſcheinen mir dieſe Triebfedern nicht hinlänglich zu ſeyn.

Es giebt in der geiſtigen Natur des Menſchen zwey ganz verſchiedene Dinge, die auch in ihren Wirkungen ewig von einander getrennt bleiben, und ohne ein drittes, welches eine Verbindung zwiſchen ihnen ſtiftet, ohne allen Einfluß auf einander bleiben. Von dieſen beyden Dingen iſt das eine das Denken; und das andere, das Begehren. Ich ſchließe in das Begehren auch das vernünftige Wollen mit ein. Wenn dieſes durchaus nicht erlaubt ſeyn ſoll: ſo muß man ein Wort für eine höhere Gattung finden, welche beydes unter ſich begreife, und dieſe höhere Gattung muß man dem Denken entgegen ſetzen;

oder man muß ſagen, daß von jenen beyden von einander getrennten Vermögen, das eine einfach, — das Vermögen zu denken, — das andere zuſammengeſetzt, — das Vermögen zu begehren und vernünftig zu wollen, — iſt.

Das Denken hat es mit der Wahrheit zu thun, und geht auf die Erkenntniß derſelben: das Begehren (in jenem weitläuftigern Sinne des Worts) hat zu ſeinem Gegenſtande etwas, welches, weil es noch einfacher iſt, als das Wahre, ſich noch weniger als dieſes erklären läßt; welches aber alle Menſchen kennen, ohne Erklärung kennen, und welches ſie mit verſchiedenen Nahmen, bald das Angenehme, bald das Wünſchenswerthe, überhaupt aber mit dem allgemeinen Nahmen des Guten benennen; und hat zum Endzwecke, den Menſchen in Thätigkeit zu ſetzen, und Handlungen hervorzubringen, wodurch er ſich dieſes Gute verſchaffe.

Das Wahre iſt von dem Guten eben ſo getrennt, als das Denken vom Begehren. Durch die Ueberzeugung, daß eine Sache wahr ſey, wird kein Menſch in Bewegung und Thätigkeit geſetzt, und die Wahrnehmung des Guten und Angenehmen bringt keine Erkenntniß des Wahren hervor, noch wirkt ſie auf die Ueberzeugung. Dieß wird durch kein Beyſpiel deutlicher, als durch das Stu-

dium der reinen Mathematik. Der Geometer, welcher ſich den Pythagoriſchen Lehrſatz denkt, und deſſen Beweiſe mit dem größten Wohlgefallen durchforſcht, nimmt doch an den rechtwinkligen Dreyecken und der Hypothenuſe nicht den geringſten Antheil, und wird weder in Abſicht ihrer, noch durch ſie, in Abſicht anderer Dinge, zu dem mindeſten Verlangen, und zu der ſchwächſten Beſtrebung gebracht. Sein Geiſt und ſein Körper bleiben in der vollkommenſten Ruhe. Wenn aber in dieſem Geometer die Vorſtellung erweckt wird, daß er einen Sohn habe, und daß dieſer in dieſem Augenblicke von einer tödtlichen Krankheit befallen ſey: ſo ſpringt er von ſeinem Stuhle, und voll Verlangen nach der Erhaltung ſeines Kindes, eilt er dahin, wo er dieſem Hülfe leiſten kann.

Was iſt nun dieſes ſogenannte Gute? d. h. was iſt dasjenige, welches Verlangen erregt, den Geiſt zuerſt in Thätigkeit ſetzt, und macht, daß er auch ſeinen Körper mit ſich fort bewegt?

Es giebt Vorſtellungen, bey welchen wir bloß ein von uns verſchiednes Objekt vor uns haben, und unſrer ſelbſt und unſers gegenwärtigen Zuſtandes gänzlich vergeſſen. *) Von dieſer Art ſind

*) Und dieſe Vergeſſenheit unſrer ſelbſt kann bey der Vorſtellung eines Objekts ſteigen, bis zur Begeiſte-

die Vorſtellungen des Mathematikers. Seine Dreyecke und Quadrate haben nicht den mindeſten Einfluß auf ihn: und die lebhafteſte Vorſtellung von jenen ſchließt nicht im geringſten die Vorſtellung von dem jetzigen Zuſtande ſeines Kopfes und ſeines Magens, der Heiterkeit des erſtern und der ſchweren Verdauung des letztern, in ſich, und erinnert den Menſchen weder an ſeine häusliche noch öffentliche Lage. Vorſtellungen der Art laſſen ihn kalt und unbeweglich.

Es giebt hingegen andere, bey welchen wir entweder ganz allein uns ſelbſt, und unſern gegenwärtigen Zuſtand uns vorſtellen, oder, wenn wir auch einen von uns verſchiedenen Gegenſtand ins Auge faſſen, doch durch dieſen alle Augenblicke an uns ſelbſt, und die Lage, worin wir uns befinden, erinnert werden. So ſtellt ſich der ſchmerzhaft Kranke faſt nichts als den Theil des Körpers, woran er leidet, und den Zuſtand deſſelben vor: und der betrübte Vater, welcher an ſeinen vor kurzem vrrſtorbnen Sohn denkt, wird durch dieſe Vorſtellung ſelbſt erſt ſeines jetzigen verlaſſenen und freudenleeren Zuſtandes inne. Vorſtellungen dieſer Art ſind die intereſſanten, die anziehenden oder

---

rung des Dichters, welcher ſich durch die Imagination neue Welten ſchafft; und bis zur Entzückung des Schwärmers, welcher ſie für wirklich hält.

abſchreckenden, kurz die den Menſchen in Bewegung ſetzenden, und ihn zum Handeln reitzenden Vorſtellungen.

Wenn nähmlich ein gewiſſer Zuſtand bey uns gegenwärtig iſt, und wir uns dieſes Zuſtandes bewußt werden, oder ihn uns vorſtellen: ſo iſt es nach den Geſetzen unſerer Natur nothwendig, und iſt in dieſe Vorſtellung ſelbſt eingeſchloſſen: daß wir entweder jenen Zuſtand dem entgegengeſetzten oder einem andern vorhergegangnen Zuſtande vorziehen, und daher deſſen Fortdauer gerne ſehen: oder daß wir einem andern Zuſtande, welcher ehedem uns gegenwärtig war, oder ſelbſt ſeinem entgegengeſetzten den Vorzug geben: in welchem Falle wir die Fortdauer des jetzigen ungern ſehen.

Dieſer Vorzug, den wir bey der Vorſtellung unſerer ſelbſt und unſers Zuſtandes, und zwar bey der Vorſtellung eines gegenwärtigen Zuſtandes, dem einen Zuſtande vor dem andern geben, iſt das Element von dem Begriffe des Guten. Und dieſes ſo allgemein beſtimmte Gute, — bey welchem es freylich ganz unausgemacht bleibt, in welchem Theile des Menſchen, — ob in Körper oder Geiſt, in den Sinnen oder in dem Verſtande, der erſte Urſprung des Wohlbehagens und des Vorzugs liege, welchen er einem Zuſtande vor dem andern giebt: — dieſes Gute, ſage ich, iſt das Einzige in der menſchlichen Natur, welches die

Begierden ſowohl als den Willen in Bewegung ſetzen, und zum Zwecke eines thätigen Beſtrebens dienen kann. Aus mehreren ſolchen Zuſtänden, welche ihm, als ſie gegenwärtig waren, wohlgefielen, d. h. andern Zuſtänden vorgezogen wurden, ſetzt der Menſch den erſten, rohen Begriff der Glückſeligkeit zuſammen. Und in ſofern iſt die Glückſeligkeit der letzte und alleinige Endzweck, welchen ſich der Menſch, bey allen ſeinen Handlungen vorſetzen, und welcher ihn zur Thätigkeit irgend einer Art bewegen kann.

Wenn ein Princip, d. h. ein allgemein wahrer Satz, der eine höchſte Regel für menſchliche Handlungen ausſagt, den Willen des Menſchen bewegen ſoll, dieſer Regel wirklich zu folgen: ſo muß nothwendig die Vorſtellung, die im Principe liegt, und die ihm bloß ein von ihm verſchiedenes, und ihm gleichgültiges Objekt ins Gemüth bringt, mit einer andern Vorſtellung des Menſchen, von einem ehmahls ihm gegenwärtigen, und damahls ihm wohlgefälligen Zuſtande ſeiner ſelbſt, dergeſtalt in Verbindung gebracht werden, daß er einſieht, daß er von der Befolgung der Regel einen ähnlichen Zuſtand zu hoffen habe. Die Vorſtellung unſers eignen Zuſtandes, des einzigen Objekts, welches uns eigentlich intereſſant ſeyn kann, weil es allein unſerm Gemüthe gegenwärtig ſeyn, und von ihm mit Selbſtbewußtſeyn erkannt werden

kann, iſt auch der einzige Mittelbegriff, welcher das Denken einer Wahrheit, mit dem Verlangen nach einem Endzwecke verknüpfen, und einen Grundſatz zur Triebfeder machen kann. Wenn die Vernunft ihre Geſetze giebt: worauf kann ſie ihre Autorität gründen, oder wodurch kann ſie dieſelbe behaupten, als darauf und dadurch, daß es gut iſt, vernünftig zu handeln. Alſo iſt gut ſeyn ein noch höheres praktiſches Principium, als, vernünftig ſeyn. Und da die Glückſeligkeit nichts anders iſt, als die Summe von vielem Guten: ſo iſt Glückſeligkeit nothwendig der letzte Endzweck, — und die Hoffnung auf ſie die erſte Triebfeder der menſchlichen Handlungen.

Das Kantiſche Moralſyſtem nun, wenn es, in ſeiner erſten Strenge, weder zugab, daß die Tugend ſelbſt den Menſchen glückſelig mache, — es ſey, in ſofern der innere Zuſtand des Tugendhaften, ein dem menſchlichen Gemüthe natürlicher und alſo dem Menſchen wohlgefälliger Zuſtand, und das Analogon der Geſundheit für den Körper ſey, — oder in ſo fern eine tugendhafte und pflichtgemäße Aufführung ihm alles dasjenige, was zu ſeiner Glückſeligkeit gehört, verſchafft; — noch erlaubte, auf fremde Belohnungen von auſſen her, Rückſicht zu nehmen: — die Kantiſche Moral in dieſer Geſtalt, ſage ich, vernichtete alle Triebfe-

dern, welche den Menſchen bewegen können, überhaupt zu handeln, und alſo auch die, welche ihn bewegen, tugendhaft zu handeln.

Aber auch nachdem Kant dieſe erſte Strenge gemildert, — nachdem er die aus Vergnügen und Schmerz, — aus wohlthuender Erhebung und kränkender Demüthigung des Gemüths, zuſammengeſetzte Empfindung, welche er Achtung für das Geſetz nennt, und woraus er das moraliſche Gefühl herleitet, hinzugefügt hat, ſcheint es dieſem Syſteme immer noch an hinlänglichen Triebfedern zu gebrechen.

Denn, erſtlich, findet ſich das moraliſche Gefühl erſt ein, nachdem die Pflicht vollbracht iſt, und iſt eine Folge von der Ausübung der Tugend. Alſo mußten doch die erſten Pflichten ohne den Einfluß dieſer Triebfedern vollbracht, und die erſten Tugenden bloß um gedachter Grundſätze willen, ausgeübt worden ſeyn.

Ueberdieß iſt jenes Gefühl, ſo wie es durch die Definition eingeſchränkt wird, zugleich ſchwach; und kann nur in ſeltnen Augenblicken eines völlig freyen Gemüths, mehr in den dem Nachdenken gewidmeten, als in den geſchäftigen Zeiten, — wo der Menſch die Triebfedern zur Ausübung der Pflicht am meiſten nöthig hat, entſtehen.

Will man aber dem moraliſchen Gefühle einen weitern Umfang geben: warum ſoll es dann, —

da man einmahl dem Angenehmen, ſey es auch unter einer noch ſo künſtlichen Zuſammenſetzung verſteckt, einen Einfluß auf die Beförderung der Tugend gegeben hat, — nicht erlaubt ſeyn, auch andere ähnliche und der Würde der Tugend nicht minder anſtändige Gefühle und Triebfedern zu Hülfe zu nehmen?

Dritter Mangel.

Es ſcheint mir aber in dem Kantiſchen Syſteme, wenn es nach aller Strenge genommen wird, der Vernunft nicht bloß an Triebfedern zu fehlen, wodurch ſie ihre Geſetze unterſtützen, ſondern auch an Stoff, woraus ſie ſie bilden kann. — Ich habe hiervon ſchon an mehrern Orten, beſonders bey der Erklärung des Wollaſtoniſchen und zuletzt bey der Darſtellung des Kantiſchen Syſtems ſelbſt, geredet. Um mich alſo nicht zu wiederhohlen, will ich nur noch folgende zwey Bemerkungen hinzuſetzen.

Einmahl, der Satz, daß die Vernunft ihre Geſetze ganz allein ſelbſt und ohne fremden Einfluß gebe; — daß ſie der einzige und höchſte Geſetzgeber des Menſchen ſey, kann einen doppelten Sinn haben. Entweder heißt er ſo viel: die Vernunft erkennt die Regeln, welche ſie den menſchlichen Handlungen vorſchreibt, bloß durch die Anwendung ihrer eignen Kraft, ohne daß ſie ſie von einem andern vernünftigen Weſen, — deſſen Ideen ſie zuvor waren, — entweder als Lehren, oder als Gebothe empfangen hätte. — Bey dieſer Auslegung des obigen Satzes bleibt es unausgemacht, woher ſie ſelbſt den Stoff zu dieſen Regeln nehme, und auf welchem Wege ſie zur Erkenntniß von deren Wahrheit gelange: genug wenn ſie alle ihr vom Verſtande oder der Erfahrung dargereichten Prämiſſen in richtige Schlüſſe mit einander verbunden, und zu Reſultaten von vollkommner Gewißheit hingeleitet hat.

Oder der Sinn des Satzes iſt: daß die Vernunft ihre Geſetze, nicht nur als Selbſterfinderinn gebe, ſondern daß ſie auch zu dieſer Erfindung keine andern Vorkenntniſſe, als die ihres eignen Weſens, und der ihr eignen, ſogenannten Form, nöthig habe.

In dem erſten Sinne des Satzes, — den ich allerdings für den einzigen halte, in welchem er

wahr iſt, werden ihn auch diejenigen Philoſophen unterſchreiben, welche glauben, daß die Regeln der Sittlichkeit die letzten und reifſten Früchte der Erfahrung ſind; die aber jetzt bey dem Kinde beynahe die erſten Begriffe ſind, weil ſie, nicht von ihm ſelbſt erfunden, — ihm Anfangs nur von andern Menſchen beygebracht, und erſt ſpät von ihm ſelbſt geprüft werden. Alsdann iſt es auch leicht einzuſehen, wie die Vernunft, nachdem ſie das, was Wahrnehmung und Verſtand, ſowohl anderer Menſchen, als des von ihr ſelbſt regierten Unterthans, über das menſchliche Leben und die Verhältniſſe des Menſchen zu Andern, an Kenntniſſen geſammelt haben, aufnimmt und überſieht: eben dieſes durch ſich ſelbſt und durch ihre eigenthümliche Kraft, nicht nur im Zuſammenhange, ſondern auch in dem größten und weitläuftigſten Zuſammenhange zu denken, die wahren Verhältniſſe der Handlungen mit den Zwecken, und dieſer mit dem letzten Endzwecke aufzufinden, und ſonach die Vorſchriften der Sittlichkeit zu geben vermag.

Nach der zweyten Auslegung des obigen Satzes: — welchen Inhalt kann ſie ihren Geſetzen geben, und welchen Stoff findet ſie dazu in ſich ſelbſt?

1) In der Vernunft, als Gattung, welche die praktiſche und theoretiſche unter ſich begreift,

liegt nach Kants Definition nichts als das Vermögen zu ſchließen; oder, — nach dem Gebrauche, welchen er von dem Worte Vernunft macht, — iſt ſie das oberſte Erkenntnißvermögen und die höchſte Richterinn der Wahrheit. Ihr Geſchäft und ihre Beſtimmung in dem Menſchen iſt, die von der Sinnlichkeit und dem Verſtande ihr gleichſam vorbereiteten und überlieferten Einſichten zu prüfen, und durch ein gemeinſchaftliches Band mit einander zu verknüpfen, und zu vollenden: aus welchem Zuſammenhange die eigentliche Erkenntniß der Wahrheit hervorgeht.

Welche Handlung iſt nun ſittlich gut, wenn ich die Sittlichkeit bloß in die Uebereinſtimmung mit dem innern Weſen der Vernunft ſelbſt ſetze?

Ich ſehe nur zwey Regeln ein, welche die Vernunft den Handlungen des Menſchen vorſchreiben kann, wenn ſie dabey nichts, als ihr eignes Weſen, zu Rathe zieht, mit welchem die Handlungen übereinſtimmen ſollen. — Die erſte Regel wäre folgende: „handle jedesmahl nach deiner möglich beſten Erkenntniß: ſuche dir daher die richtigſten und ausgebreiteteſten Einſichten über die Gegenſtände, welche deine Aufführung betreffen, zu erwerben; aber folge jedesmahl denjenigen, welche du bis jetzt erlangt haſt.“ — Die zweyte würde ſeyn: „handle nach der Wahrheit; d. h.

mache, daß deine Handlungen ſowohl als deine Reden mit wahren Sätzen übereinſtimmen, und die Ausdrücke, oder gleichſam die äußern Darſtellungen derſelben ſind."

Bey der erſten Regel würde die von Kant verworfne Erfahrungs-Moral vollkommen ihre Rechnung finden. Denn die Vernunft gebiethet darin nichts anders, als ſich nach allen Mitteln und Wegen umzuſehen, wie man über das thätige Leben Einſichten erlangen könne, und ſich nach den erlangten, wären ſie auch weder ganz vollſtändig noch apodiktiſch gewiß, zu richten. In dieſem Falle iſt aber die Erfahrung gewiß die erſte Lehrerinn, an welche uns die Vernunft weiſt. Daß ſie uns Einſichten über das handelnde Leben verſchafft, iſt unſtreitig: und daß die Mangelhaftigkeit dieſer Einſichten der Sittlichkeit der nach ihnen vollbrachten Handlungen keinen Eintrag thut, ſagt die Vernunft ſelbſt, wenn ſie befiehlt, nach ſeinem beſten Wiſſen und Gewiſſen zu handeln. Im Kantiſchen Syſteme muß dieſe Regel verworfen werden.

Es bleibt alſo nur noch die zweyte Regel übrig, wenn die Vernunft ihre Gebothe aus ihrem eignen Weſen ſchöpfen ſoll. Und in der That läßt ſich dieſe Regel, — auf die Reden des Menſchen vollkommen, — und auch auf viele Handlungen deſſelben anwenden; inſofern auch die

Handlungen, ſo gut als die Worte, Ausdrücke von dem ſind, was wir denken. Auch ſcheint Kant nicht weit von der Idee entfernt zu ſeyn, daß die Wahrheit die Baſis der ganzen Sittlichkeit iſt. Daher die Behauptung, daß die Lüge das Erſte aller Laſter, und die Neigung zu lügen das Grund-Verderbniß des Menſchen ſey: daher das kategoriſche Geboth, immer die Wahrheit zu ſagen, und wenn die Welt darüber zu Grunde gienge. — Indeß laſſen ſich weder alle Handlungen, welche die Pflicht gebiethet, und das Gewiſſen anerkennt, ohne den größten Zwang, als Ausdrücke gewiſſer Wahrheiten betrachten; noch hat Kant irgendwo dieß für ſeine wahre Meinung erklärt. Der Stoff fehlt alſo immer noch, welchen die Vernunft zu ihren Geſetzen in ſich ſelbſt finden ſoll.

2) Betrachte ich nun die praktiſche Vernunft, als Unterart und eigentliche Geſetzgeberinn des Menſchen insbeſondere: ſo finde ich in ihrem Weſen nichts eigenthümliches, als eben ihr geſetzgeberiſches Anſehen ſelbſt. Aber welchen Stoff zu ihren Geſetzen kann ſie hieraus herleiten? Kann der Geſetzgeber eines Volks, aus ſeinem Rechte zur Geſetzgebung ſelbſt, die Schicklichkeit und Weisheit derjenigen Vorſchriften erkennen, zu deren Befolgung er, vermöge jenes Rechtes, ſein Volk verpflichten kann?

Meine zweyte Bemerkung iſt dieſe: daß die Natur der Sache Kanten gezwungen hat, ſelbſt in ſeinem kategoriſchen Imperatif von der Strenge ſeines Syſtems abzugehen, und in denſelben etwas aus der Erfahrung geſchöpftes zu miſchen. Handle ſo, daß deine Maxime zu einem allgemeinen Geſetze werden könne. Dieſe Regel, — läßt ſie ſich wohl aus dem Weſen meiner eignen Vernunft allein herleiten? ſetzt ſie nicht augenſcheinlich voraus, daß die Vernunft aller Menſchen mit einander harmonire? daß die meinige mit der ihrigen gleiche Geſetze und Formen habe, und alſo keine andern Regeln geben könne, als ſolche, welche auch für ſie verbindlich ſind? Woher weiß ich aber dieſe Aehnlichkeit, als indem ich mich mit andern Menſchen vergleiche, — und alſo aus der Erfahrung?

Vierter Mangel.

Ich finde in dem Kantiſchen Moralſyſteme, bey allem ſyſtematiſchen Zuſammenhange in der Form, eine Inkonſequenz in einigen weſentlichen Stücken des Inhalts.

Ich rechnete oben dieſe Inkonſequenz Kanten, dem Menſchen, als ein Verdienſt, an: in dem Syſteme kann ſie nicht anders, als wie ein Fehler betrachtet werden. Es war mir lieb, mich mit einem großen, von mir geſchätzten Manne, in den Geſinnungen übereinſtimmend zu finden, da ich ſo weit in meinen Ideen, und vielleicht noch mehr in den Ausdrücken derſelben, von ihm abzugehen ſcheine. Ich freute mich, die ſo oft gemachte Erfahrung von neuem beſtätiget zu ſehen, daß wahrheitsliebende Philoſophen, über Gegenſtände, welche das allgemeine Intereſſe der Menſchen angehen, — dergleichen die moraliſchen ſind, einander weit ähnlicher denken, als reden: und ich ſahe mit Vergnügen, welche reiche Belehrung für alle Tugend-Freunde, und für alle Claſſen von Menſchen, in den Kantiſchen Werken über die Sittenlehre, übrig bleibe, auch wenn alles davon abgeſondert wird, wodurch ſie ſich von dem Lehrgebäude anderer Moraliſten ſo merklich unterſcheiden.

Aber wenn nun einmahl ein Syſtem gebaut werden ſoll: ſo müſſen die zuerſt feſtgeſetzten Principien mit allen folgenden Sätzen genau übereinſtimmen. Und nun ſcheint es mir, daß in dem Kantiſchen Syſteme die erſten Principien ſich nicht mit einigen ſpäter hinzukommenden Sätzen, durch welche die Strenge von jenen gemildert werden ſoll, vereinigen laſſen.

Die erſten Principien verlangen durchaus, daß nichts, als das Anſehen des Vernunftgeſetzes, den Willen zur Beobachtung der Pflicht bewege. Sie erklären die Tugend nicht nur für verunreiniget, ſondern für vernichtet, wenn ſich, in die Bewegungsgründe zu derſelben, eine Begierde nach den Gegenſtänden, wonach ſie trachtet, und wäre dieß auch das Wohl der Welt, mit einmiſcht. Am allerentfernteſten aber von der Sittlichkeit iſt, nach jenen Principien, die Klugheit, welche den Schein derſelben annimmt, und nur die Glückſeligkeit, — d. h. ein unbeſtimmbares Gemiſch angenehmer Gefühle, durch eine regelmäßige und unbeſcholtne Aufführung ſucht.

In dieſen Principien liegen nun zweyerley Vorausſetzungen: einmahl, daß die bloße Idee, daß eine Handlung mit dem Vernunftgeſetze übereinſtimmend ſey, auch hinreiche, den Menſchen zur Vollbringung dieſer Handlung zu bewegen; und daß, zweytens, die durch nichts anderes unterſtützte Kraft jener Idee dieſe Handlung hervorgebracht haben müſſe, wenn ſie ſittlich gut ſeyn ſolle. Wenn nun auf dieſe Weiſe die Tugend gleichſam zu Stande gebracht worden iſt: was ſind noch neue Zuſätze zu der Moral nöthig? Wenn der Menſch auf dem Wege der Sittlichkeit ſchon mit vollem Eifer, und gänzlich befriedigt, einhergeht: was kann den Moraliſten bewegen, noch

hintendrein neue Antriebe zur Tugend in Gefühlen zu ſuchen? Oder was kann den Tugendhaften ſelbſt veranlaſſen, doch noch an Glückſeligkeit, welche er bisher verſchmäht hat, zu denken, und ſie als eine Folge ſeiner pflichtmäßigen Aufführung zu erwarten?

Und doch geſchieht beydes im Kantiſchen Syſteme. Das moraliſche Gefühl erſcheint hintendrein, da das, was durch daſſelbe bewirkt werden ſoll, ſchon erreicht worden iſt, und der Menſch ſich ſchon in der tugendhaften Thätigkeit befindet, wozu es als Triebfeder dienen ſoll. Und dieſes Gefühl entwickelt ſich auf eine ſonderbare Art, aus Vernunft-Ideen, da alle andern Gefühle aus Eindrücken der Sinne entſtehen.

Indeß jenes moraliſche Gefühl wird doch noch aus den Principien entwickelt. Aber woraus entwickelt ſich die noch weit fremdere Idee von Glückſeligkeit, von einer ſichern Hoffnung und ſelbſt von einem Rechte des Menſchen auf Glückſeligkeit, womit das Kantiſche Syſtem ſich ſchließt?

Und nicht nur ſoll es in der Natur des Menſchen liegen, Glückſeligkeit zu verlangen: ſondern es ſoll auch ſogar in der Natur der Sittlichkeit liegen, mit der Glückſeligkeit zuſammenzuhängen, und gleichſam die Vorläuferinn derſelben zu ſeyn. Gewiß, ein ganz unerwarteter Zuſammenhang.

Und doch iſt dieſer Satz: daß der Tugendhafte allein würdig ſey, glückſelig zu werden, von einer ſo großen Wichtigkeit in dem Kantiſchen Syſteme, daß auf ihn allein der Glaube an die beyden großen Wahrheiten von dem Daſeyn Gottes und von der Unſterblichkeit gebaut wird. Der ſittliche Menſch muß nähmlich einen Gott, Weltſchöpfer und Weltregierer annehmen, weil nur durch deſſen willkührliche Veranſtaltungen der Tugendhafte glückſelig werden kann. Und er muß ein ewiges Leben nach dem Tode annehmen, weil in unſerm gegenwärtigen Leben keine ſolche Veranſtaltungen Gottes vorhanden ſind.

2.

Beurtheilung der Formeln, in welche die Grundſätze des Kantiſchen Moral-Syſtems von deſſen Urheber zuſammengefaßt worden ſind, oder der kategoriſchen Imperative.

Ihrer ſind zwey: und beyde ſind ſchon dem Leſer bekannt. Von dem zweyten, nach welchem

jeder Menſch, als Zweck an ſich, muß betrachtet werden, ſage ich nichts mehr; da ich über dieſen Punkt alles erſchöpft zu haben glaube. Ueber den erſten, daß, bey einer ſittlich guten Handlung, die Maxime, nach welcher ſie geſchieht, fähig ſeyn müſſe, ein allgemeines Geſetz zu werden, erlaube mir der Leſer noch folgende drey Anmerkungen.

1) Wenn ich davon abſehe, daß die Uebereinſtimmung der Vernunft in allen Menſchen, oder ſogar bey allen vernünftigen Weſen, in Abſicht ihrer Form, und alſo in Abſicht deſſen, was jede gebiethen muß, in dem Kantiſchen Syſteme nicht bewieſen iſt: ſo erkenne ich es allerdings als einen hohen, und weite Ausſichten eröffnenden Grundſatz: daß, wenn der Menſch ſich ſittliche Regeln ſeiner Handlungen vorſchreiben will, er ſich mit ſeinen Gedanken, über ſich ſelbſt, über ſeinen gegenwärtigen, beſonders ſeinen körperlichen Zuſtand und ſeine äußere Lage hinwegſetzen, und die ganze Welt, das Menſchengeſchlecht, und ſich als ein nur kleines Glied derſelben, gleichſam aus der Höhe, betrachten müſſe. Dieß allein wird ihn zwar nicht in den Stand ſetzen, zu erkennen was recht ſey, wenn es ihm überhaupt an Einſichten fehlt: aber es wird ihn doch von der Partheylichkeit befreyen, mit welcher die Stärke der gegenwärtigen Eindrücke, das Urtheil des Men-

ſchen, in Abſicht ſeiner Pflicht, irre führt, wenn er mit ſeinen Gedanken bloß bey ſich ſelbſt und ſeiner individuellen Lage ſtehen bleibt. Adam Smith will, wie ich ſchon oben erwähnte, eben das ſagen, wenn er die Sympathie anderer Menſchen, oder das Urtheil des ruhigen und nicht in gleichem Falle ſich befindenden Zuſchauers für den Maßſtab erklärt, wonach wir ſelbſt unſere Gefühle zu mäßigen und unſer Betragen einzurichten haben.

2) Es giebt kein vortrefflicheres Mittel, den Menſchen, welcher, durch Eigennutz verführt, Unrecht thut und recht zu handeln glaubt, aus ſeinem Irrthume zu bringen, als wenn man bey ihm den Gedanken lebhaft macht: was würde aus der ganzen Welt, und was würde aus dir werden, wenn jedermann ſo handelte, wie du in dieſem Augenblicke handeln willſt? Freylich kann dieſe Frage nicht anders beantwortet werden, als, indem man ſich weiter fragt: was erhält und was zerſtöhrt die menſchliche Geſellſchaft? wodurch wird die Wohlfahrt der Menſchen, im Allgemeinen und im Beſondern, befördert, oder vernichtet? Und dieſe zweyte Frage ſetzt augenſcheinlich voraus, daß, ſeine und Anderer Glückſeligkeit zu befördern, oder doch nicht zu ſtöhren, der Endzweck des Tugendhaften bey ſittlich guten Handlungen ſey.

3) Aber wenn jener Grundſatz als ein ganz allgemeines Princip, woraus alle Pflichten in den beſondern Fällen herzuleiten ſind, angeſehen werden ſoll: ſo ſcheint er mir oft etwas Unmögliches zu befehlen, und immer den Forſcher gewiſſer Maßen im Kreiſe herumzuführen.

Die Frage nähmlich, welche der nach Gerechtigkeit durſtende Menſch ſich ſelbſt zur Beantwortung vorlegt, iſt die: was ſoll ich, nach meiner individuellen Beſchaffenheit, in dieſem gegenwärtigen Falle thun? Und der Moraliſt antwortet ihm: du ſollſt dasjenige thun, was du allen vernünftigen Weſen, die ſich mit dir in gleichen Umſtänden befinden, als Geſetz vorſchreiben könnteſt.

Aber iſt dieſe letztere Frage nicht, in vielen Fällen, weit ſchwerer zu beantworten, als die erſtere? Wie ſchwer iſt es nicht, nur einem ganzen Volke Geſetze zu geben! und wie viele ſcheitern in dem Verſuche dazu, denen es ſehr wohl gelingt, ihre eigne Aufführung vernünftig anzuordnen! Und hier ſoll jeder ſittlich ſeyn wollende Menſch ſich zum Geſetzgeber für das ganze menſchliche Geſchlecht und für alle vernünftige Weſen erheben.

Iſt nicht gerade der entgegengeſetzte Gang der Unterſuchung der natürliche und dem Geiſte des Menſchen angemeſſenſte? Finden wir nicht immer

das Allgemeine erſt aus dem Beſondern? Und wie können wir anders, in Abſicht einer Menge, erkennen, was ihr nützlich, oder für ſie zweckmäßig, — kurz vernünftig ſey, als indem wir dieſe Menge theilen, und erſtlich in Anſehung einzelner Perſonen, dann von ganzen Parteyen, und endlich von dem vereinigten Ganzen dieſe Frage beantworten: wobey wir immer die Unterſuchung von uns ſelbſt anfangen müſſen.

Um zu erkennen, was in einem einzelnen Falle unſere Pflicht ſey: ſcheint es keinen kürzern und ſicherern Weg zu geben, als die Lage unſerer eignen Sachen und die beſondern Verhältniſſe, in denen wir uns befinden, genau zu unterſuchen: und die beyden Hauptfragen, auf welche es bey der Beſtimmung, ob eine Handlung ſittlich gut oder böſe ſey, ankommt, — die eine, ob die Handlung ſchicklich, in ſich zuſammenhängend und der Würde des Menſchen gemäß, d. h. rein vernünftig ſey, — die andere, ob ſie wohlthätig, oder wenigſtens unſchädlich ſey, werden ſich ſehr leicht beantworten laſſen, ohne daß wir dabey auf die Pflichten anderer Menſchen Rückſicht nehmen dürften. Um aber uns zur Erfüllung einer ſchon erkannten Pflicht, welcher aber Leidenſchaften entgegenſtehen, aufzumuntern: dazu kann uns die Anwendung jenes Grundſatzes ſehr nützlich werden, indem er unſere Gedanken von unſe-

rer individuellen Lage, aus welcher die Leidenſchaf- ten entſprangen, abzieht, und ſie auf die allge- meine Einrichtung der Welt, und die Verhältniſ- ſe der Menſchen gegen einander überhaupt richtet, und eine ruhigere und unparteyiſchere Beurtheilung unſerer eigenen Umſtände vorbereitet. Auch ſcheint jene Regel noch weit brauchbarer bey den Unter- laſſungs- als bey den thätigen Pflichten. Was ich unterlaſſen ſoll, wird mir oft dunkel, wenn ich bloß meinen engen Wirkungskreis anſehe, weil ich in demſelben durch eine unerlaubte Hand- lung oft nur wenig ſchade: aber es leuchtet mir ſo- gleich ein, wenn ich den unermeßlichen Schaden erwäge, welcher daraus entſtehen würde, wenn es jedermann erlaubt wäre, das zu thun, was ich jetzt zu unterlaſſen die Pflicht habe. Hinge- gen, was ich thun ſoll: dieß lehrt mich gemei- niglich die Betrachtung meiner beſondern Umſtände und Verhältniſſe ſehr genau, und es würde mir ſchwer und ſelbſt unmöglich werden, es aus den allgemeinen Verhältniſſen der Menſchen unter ein- ander zu ſchließen.

Die

Sittenlehre des Ariſtoteles.

Erſtes und zweytes Buch.

Erſtes Buch.

Erſtes Kapitel.

Inhalt. Die Lehre von den Zwecken, als der Grund aller Moral. — Die Zwecke ſind entweder die Thätigkeiten ſelbſt, oder die dadurch hervorgebrachten Werke. — Unterordnung der Zwecke, und letzter Zweck. Dieſer iſt der Gegenſtand, mit welchem die Staatskunſt zu thun hat. Eigenſchaften, welche der Lehrling der Staatskunſt zu dieſem Unterrichte mitbringen muß, wenn er Nutzen davon ziehen ſoll.

Jede Kunſt und jede Wiſſenſchaft, *) auf gleiche Weiſe jede Handlung und je-

*) Im Original μέθοδος

der Willens-Entſchluß ſtreben nach irgend einem Gute, als ihrem Zwecke.

Weil, von jedem Beſtreben, der Gegenſtand etwas Gutes iſt: ſo ſcheint das Gute ſelbſt ſo definirt werden zu können, „daß es dasjenige ſey, wonach alle Thätigkeit ſtrebt.“

Unter den Endzwecken giebt es aber Unterſchiede. Einige liegen in der Thätigkeit ſelbſt, andre außer ihr, in dem von ihr hervorgebrachten Werke. In den Fällen, wo es, außer den Handlungen, noch andre Zwecke giebt, müſſen, natürlicher Weiſe, die hervorgebrachten Werke beſſer ſeyn, als die Thätigkeit, welche ſie hervorbringt.

Da es der Handlungen, der Künſte und der Wiſſenſchaften viele giebt: ſo muß es auch mannigfaltige Endzwecke geben. — So iſt z. B. der Zweck der Arzneykunſt die Geſundheit: der Zweck der Schiffbaukunſt iſt das Schiff; der Feldherrnkunſt, der Sieg; der Haushaltungskunſt, der Reichthum.

Von dieſen Künſten und Handlungen ſind einige höhern und vollkomm-

nern, als Endzwecken, untergeordnet. Die Kunſt, Zäume und das übrige Pferdezeug zu verfertigen, iſt der Reitkunſt, — die Reitkunſt ſelbſt, ſo wie alle kriegeriſchen Handlungen, ſind der Feldherrnkunſt, und ſo andre andern untergeordnet. Von allen ſolchen einander untergeordneten Künſten ſind die Endzwecke der oberſten, oder der leitenden (der architektoniſchen) Kunſt im höhern Grade begehrungswürdig, als die Endzwecke der ihnen untergeordneten. Denn nur um jener willen werden dieſe geſucht.

Es kommt hierbey nicht darauf an, ob die Endzwecke in den Handlungen ſelbſt, oder in davon verſchiednen und dadurch hervorgebrachten Werken liegen: wie dann Beyſpiele von beyden, in den zuvor angeführten Wiſſenſchaften, vorkommen.

Wenn es nun einen Zweck menſchlicher Handlungen giebt, den wir um ſein ſelbſtwillen, und um deſſentwillen wir die andern Dinge begehren; und wenn wir nicht alles, was wir wählen, bloß als Mittel, etwas anderes zu erreichen, anſehen: — und in der That wäre dieß, ſo müßte die Reihe von Zwe-

cken ins Unendliche fortgehen, und das Verlangen des Menſchen würde endlich ohne allen Gegenſtand und ohne allen Grund ſeyn: — ſo iſt klar, daß dieſer letzte Endzweck das wahre Gut, oder doch das höchſte Gut ſeyn müſſe.

Giebt es nun ein ſolches, ſo hat ohne Zweifel die Kenntniß deſſelben einen großen Einfluß auf die Aufführung und das Leben des Menſchen. Es wird für uns dasjenige ſeyn, was für den Bogenſchützen das aufgeſteckte Ziel iſt, — ein Geſichtspunkt, der uns die erforderliche Richtung in unſern Handlungen weniger verfehlen läßt.

Sonach müſſen wir alſo wohl verſuchen, ob wir uns wenigſtens eine ungefähre Vorſtellung davon machen, und uns ſelbſt ſagen können, welches dieſer höchſte Endzweck ſey, und welche Wiſſenſchaft, oder welche Kraft des Menſchen ſich damit beſchäftige.

Wahrſcheinlicher Weiſe wird es diejenige ſeyn, welche an ſich die höchſte iſt und die übrigen leitet. Eine ſolche ſcheint

nun die Staatswiſſenſchaft zu ſeyn. Denn ſie iſt es, welche in jedem Staate vorſchreibt, was für Wiſſenſchaften ihm nöthig ſind, wer die eine oder die andere erlernen ſoll, und bis auf welchen Grad jede ſoll getrieben werden.

Wir ſehen auch ferner, daß diejenigen Talente und Künſte, welche in der größten Achtung ſtehen, dennoch jener, der Staatskunſt, untergeordnet ſind: z. B. die Kunſt des Feldherrn, des Landwirths und des Redners.

Da alſo die Staatskunſt ſich der übrigen praktiſchen Wiſſenſchaften nach ihrem Gefallen bedient; da ſie überdieß auch vorſchreibt, was in ihnen gethan werden, und weſſen ſie ſich enthalten ſollen: ſo müſſen dem Zwecke der Staatskunſt die Endzwecke der übrigen Wiſſenſchaften untergeordnet ſeyn. Jener muß demnach als das eigentliche Gut für den Menſchen angeſehn werden.

Man kann zwar ſagen, dieſes Gute laſſe ſich ja eben ſowohl, bey einem einzelnen Menſchen, als bey dem Staate, auffinden. Aber die Idee deſſelben iſt doch im letztern vollſtändiger und mehr im Großen zu erkennen: und ſeine Erwer-

bung ſowohl, als ſeine Erhaltung, iſt von einem höhern Werthe. Auch einen einzigen Menſchen glücklich zu machen, iſt ſchön; aber ganze Städte und Völker zu beglücken, iſt erhaben und göttlich.

Hiernach ſtrebt alſo die Unterſuchung, welche ich vorhabe: und ſie gehört auf gewiſſe Weiſe zur Politik. Dieſe Unterſuchung wird als befriedigend angeſehn werden können, wenn ſie ſo deutliche Begriffe über den gewählten Gegenſtand giebt, als es die Natur deſſelben erlaubt. Man darf eben ſo wenig eine gleiche Genauigkeit vom Philoſophen, bey allen Gegenſtänden der Unterſuchung, als vom Handwerker in der Bearbeitung aller Stoffe fordern.

Ueber das, was moraliſch gut, und was gerecht ſey, zwey Gegenſtände, über welche die Staatskunſt ihre Unterſuchungen anſtellt, ſind die Meinungen ſo ſehr verſchieden und weichen ſo weit von einander ab: daß es ſcheint, jene ſind nicht durch die Natur, ſondern nur durch Geſetze und Gewohnheiten beſtimmt.

Ja ſelbſt der Begriff des Guten iſt gleichen Widerſprüchen und Zweydeutigkeiten unterworfen, indem viele, durch

eben die Dinge, welche gemeinhin für Güter gehalten werden, Schaden leiden. Schon manchen iſt ihr Reichthum, andern ihr Muth die Urſache ihres Verderbens geworden. — Wenn man von dergleichen Gegenſtänden ſpricht, und aus dergleichen Principien argumentirt: ſo muß man zufrieden ſeyn, wenn man das Wahre nur obenhin und gleichſam im Umriſſe anzeigen kann. Sobald wir von Gegenſtänden reden, und von Vorderſätzen ausgehen, die nur der, aus Mehrheit der Fälle entſtehenden, Wahrſcheinlichkeit fähig ſind: ſo können wir auch keine andern, als ſolche Schlußfolgen erwarten.

Auf dieſe Weiſe hat man alſo alles, was hier geſagt werden wird, zu beurtheilen. Es iſt dieß die Eigenſchaft einer richtig gebildeten Urtheilskraft, *) daß ſie in jeder Gattung von Unterricht nur den Grad von Genauigkeit ſuche, welchen die Natur des Gegenſtandes zuläßt. Es iſt eben ſo widerſinnig, mit einem Mathematiker zufrieden zu ſeyn, der ſeine

*) πεπαιδευμένου.

Sätze bloß wahrſcheinlich macht, als von einem Redner zu fordern, daß er die ſeinigen ſtreng beweiſe. Jeder beurtheilt aber anderer Schriften am richtigſten in Gegenſtänden, die er ſelbſt am beſten kennt; alſo der, welcher den dazu nöthigen Unterricht erhalten hat. Der beſte Richter über alles iſt der, welcher die vollkommenſte Geiſtesbildung überhaupt erhalten hat.

Die Staatswiſſenſchaft iſt daher nicht ein Studium für Jünglinge. Sie kennen das menſchliche Leben, deſſen Geſchäfte und Handlungen noch zu wenig, und doch redet die Staatswiſſenſchaft nur von dieſen, und geht nur von dieſen in ihren Schlüſſen aus. Da ſie überdieß von Leidenſchaften beherrſcht werden: ſo wird dieſe Wiſſenſchaft, wenn nicht unverſtändlich, doch unnütz für ſie ſeyn. Denn der Endzweck derſelben geht nicht bloß auf Kenntniß, ſondern auf Ausübung. — Es iſt aber einerley, ob ein Menſch, nach ſeinem Alter, ein Jüngling, oder ob er nur dem Charakter nach jugendlich ſey: denn der Fehler liegt nicht in dem Mangel der Jahre, ſondern in der

Leidenſchaft, welche das Leben und die Beſtrebungen der Jugend regiert. Leuten dieſer Art wird jede Kenntniß eben ſo unnůtz, als Perſonen, die ihrer ſelbſt nicht mächtig ſind.

Denjenigen hingegen, die nach Vernunft ihre Beſtrebungen und Handlungen einrichten, iſt es ohne Zweifel ſehr nützlich, richtige Erkenntniſſe über moraliſche Gegenſtände zu erhalten. Und ſo viel ſey zur Einleitung, von den Erforderniſſen eines Schülers dieſer Wiſſenſchaft, von der Art der möglichen Behandlung derſelben, und von unſrer Abſicht bey ihrem Vortrage genug.

Erläuterungen.

zum erſten Kapitel.

Schon dieſer Anfang des Werks zeigt die etwas ungebundne Art des Ariſtoteles zu philoſophiren. Der erſte Theil des Kapitels enthält in der That eine Einleitung in die ganze Moral, indem er die Lehre von den Zwecken vorträgt. Folgendes ſind die Hauptſätze, welche dieſer Theil enthält.

1) Alle moraliſchen Handlungen haben Zwecke.

2) Es würde aber gar keine Zwecke geben, wenn es keinen letzten Zweck gäbe. Denn alle Zwecke, die jemand um eines andern Zweckes willen begehrt, ſind es nur in ſo fern, als er dieſen letztern will: ſo daß alſo das ganze Gebäude der Zwecke über den Haufen fällt, wenn es keinen Zweck giebt, welchen der Menſch, ohne Rückſicht auf irgend etwas außer demſelben, ſucht.

3) Dieſe Zwecke liegen entweder in den Handlungen ſelbſt, oder in den Werken, die durch die menſchlichen Handlungen hervorgebracht werden. Und dieſer Unterſchied iſt einer der erheblichſten, den Ariſtoteles in die Moral eingeführt hat: weil er uns auf das moraliſche Princip führt, daß nicht bloß in dem Gelingen der Handlungen, d. h. in der Hervorbringung der Werke, welche ſie beabſichtigen, ſondern in der Thätigkeit ſelbſt, welche darauf gewandt worden iſt, ein Gut liege, welches den Menſchen zum Endzweck dienen könne. — Und nur hierdurch kann das geiſtige und ſittliche Leben der Menſchen von den äußern Zufällen unabhängig gemacht werden.

4) Dieſe höhern Zwecke ſind natürlicher Weiſe, in den Produktionen derjenigen Künſte, oder in den Wiſſenſchaften derjenigen Gegenſtände, zu

ſuchen, welche ſelbſt die höhern ſind, und die andern unter ſich begreifen.

5) Nun iſt in den menſchlichen Angelegenheiten kein Gegenſtand unabhängiger, hat ſeinen Zweck mehr in ſich ſelbſt, und ſchließt mehr andre Gegenſtände, und mehr Gattungen der Zwecke, der Künſte und der Wiſſenſchaften in ſich, als die bürgerliche Geſellſchaft, oder ein Staat. Daher iſt auch in keiner ſo wahrſcheinlich der höchſte menſchliche Endzweck zu finden, als in der Staatswiſſenſchaft.

Dieß iſt eine Eigenheit der alten Moral, die wir in Cicero's Werke von den Pflichten wiederfinden, und die ihr einen eignen Geiſt, und beſondre Unterſuchungen giebt: daß ſie als ein Theil der Politik angeſehen wird.

Der Menſch nähmlich, ſagt, dem weſentlichen Inhalte nach, Ariſtoteles, wird nur durch die bürgerliche Geſellſchaft gebildet, und ſoll durch die Sittenlehre nur zur bürgerlichen Geſellſchaft erzogen werden. Die Regeln alſo, welche der Aufführung des einzelnen Menſchen vorgeſchrieben werden, ſind nur aus der Natur und dem Weſen dieſer Geſellſchaft herzuleiten: ſeine Zwecke müſſen ihren Zwecken untergeordnet ſeyn.

Dieß iſt im Grunde falſch. Jeder Menſch iſt Zweck in ſich: und er wird einſeitig ausgebildet, und bleibt alſo zum Theile unerzogen, wenn

er bloß, als Bürger, für den Staat ausgebildet wird.

Unterdeſſen iſt doch unter allen Geſichtspunkten, welche, außer der durchgängigen Vollkommenheit der menſchlichen Natur, zur Herleitung ſeiner Pflichten angenommen werden, derjenige, welcher ihn als ein Glied der Geſellſchaft, und dieſe als ein Ganzes betrachtet, in welchem die Theile ihre Beſtimmung und Ausbildung nur von dem Ganzen bekommen können, der richtigſte.

Ariſtoteles braucht in dieſer Unterſuchung über die Zwecke, die Wörter, Kunſt, Wiſſenſchaft, Handlung, Kraft, Methode, beynahe als ſynonymiſch; — alle, als Dinge, welche den Begriff von Zwecken auf gleiche Weiſe begründen. Unter denſelben iſt, ohne Zweifel, die Handlung, oder das Beſtreben das erſte, was ein Ziel vorausſetzt. Aber jede Kunſt iſt nichts anders, als eine Reihe zuſammengehörender und mit einander nach gewiſſen Regeln verbundener Handlungen: und auch ſie bezieht ſich alſo auf etwas, das Zweck iſt. Die Kunſt ſetzt die Wiſſenſchaft und die Kraft, — die Kenntniſſe, aus welchen die Regeln geſchöpft werden, und die Quelle, aus welchen die Thätigkeit entſpringt — voraus. Beyde führen alſo zuletzt auf die Handlungen, und durch dieſe auf Zwecke. Das Wort

Methode, welches, in der neuern philoſophiſchen Sprache, bloß das Formale der Wiſſenſchaft, den Zuſammenhang und die Ordnung ihrer Sätze anzeigt, bezeichnet in der alten auch zugleich das Materiale der Wiſſenſchaft, oder den Inhalt dieſer genau verbundnen Sätze. Ich habe alſo, glaube ich, mit Recht es, als gleichbedeutend mit Wiſſenſchaft, angenommen.

Ein Begriff tritt hier zum erſten Mahle auf, der in der Ariſtoteliſchen Philoſophie von Bedeutung, — in der unſrigen unbekannt iſt: das iſt der Begriff des architektoniſchen in den Künſten und Wiſſenſchaften. Er iſt von einer Kunſt auf alle übergetragen; und ſoll dasjenige Verhältniß ausdrücken, welches ſich zwiſchen den Verrichtungen des Baumeiſters und denen der Zimmerleute, zwiſchen der Anlegung eines Plans und der beſtimmten Abzeichnung ſeiner Theile, und zwiſchen der Ausführung des Plans und der bloßen mechaniſchen Befolgung gegebner Vorſchriften befindet. Es giebt ſolche, Plan entwerfende und anordnende, Wiſſenſchaften und Künſte; und es giebt andre, welche nur von dieſen geleitet werden, ob ſie gleich ihre eignen Kenntniſſe und Uebungen vorausſetzen.

Mit dieſem erſten Theile des erſten Kapitels, der wirklich zur Einleitung in die Moral dienen kann, ſtehn nun die folgenden in keinem

genauen Zuſammenhange. Drey Hauptideen machen den Inhalt derſelben aus: die erſte, daß die Vollſtändigkeit in den Erklärungen und die wiſſenſchaftliche Strenge in den Beweiſen, nicht bey allen Gegenſtänden der Unterſuchungen, auf gleiche Weiſe Statt finde; und daß die ſittlichen Gegenſtände unter diejenigen gehören, die nur Beſchreibungen anſtatt Erklärungen, und eine aus Mehrheit der Fälle gezogne Wahrſcheinlichkeit, nicht abſolute Gewißheit zulaſſen. Die zweyte Idee iſt, daß es eine vorläufige Kenntniß der Gegenſtände, welche mehr eine Frucht guter Erziehung und perſönlicher allgemeiner Bildung, als des wiſſenſchaftlichen Unterrichts, iſt, giebt, welche dem Lehrer einer Wiſſenſchaft anweiſen muß, auf welche Art, mit welcher Ausführlichkeit und Genauigkeit er jeden Gegenſtand behandeln müſſe; und den Leſer belehren muß, mit welchem Unterrichte er in jeder Materie zufrieden zu ſeyn Urſache habe. Die dritte Idee iſt: daß Kenntniſſe, welche unmittelbar auf die Ausübung abzielen, nicht bloß die nöthigen Fähigkeiten, um gefaßt zu werden, ſondern auch die Herrſchaft der Vernunft über die Leidenſchaften, welche ihnen Einfluß über den Willen verſchafft, beym Lehrlinge erfordern; und daß alſo die ſittlichen und politiſchen Wiſſenſchaften nur für einen reifen Verſtand und einen geſetzten Charakter mit Nutzen vorgetragen werden.

Das erſte, die Unanwendbarkeit der ſtrengen wiſſenſchaftlichen Methode auf die moraliſchen Gegenſtände iſt nur in ſo fern wahr, als dieſelben aus Beobachtungen erkannt, und unter gemeinſchaftliche Principien nur durch die Mehrheit der Fälle, in welchen ſie einander ähnlich ſind, gebracht werden können. In Abſicht der höchſten Principien aber, welches Ideen der Vernunft ſind, die allenthalben verſtanden, und als wahr erkannt werden müſſen, wo vernünftige und folglich moraliſche Weſen ſind, laſſen ſich die Merkmahle vollſtändig aufzählen und die Folgerungen ſtrenge beweiſen. Da aber Ariſtoteles in ſeinem Werke nicht bloß die Kenntniß der vernünftigen moraliſchen Natur des Menſchen, ſondern auch die Kenntniß des menſchlichen geſellſchaftlichen und bürgerlichen Lebens, in welchem der vernünftige Menſch erſt ſeine Ausbildung, und den Wirkungskreis für ſeine vernünftige Thätigkeit findet, zur Abſicht hat: ſo iſt es wahr, daß ein ſolcher moraliſcher Schriftſteller ſeine Leſer nicht ſowohl vollſtändig belehren, als ſie durch Fingerzeige und einzelne Beyſpiele anweiſen kann, wohin ſie zu ſehn haben, um die Dinge von der Seite ihrer Beziehung auf die Moralität kennen zu lernen.

Der Begriff des πεπαιδευμένου, des Gebildeten, iſt das Merkwürdigſte in dem zweyten Theile, — ein Begriff, der ein gleichbedeuten-

des Wort in unſrer Sprache nicht hat. Es zeigt allerdings einen in der Jugend wohl erzognen Menſchen an: aber es bezeichnet in der philoſophiſchen Sprache des Ariſtoteles eine ſolche Bildung, welche nicht ſowohl auf eine einzelne Kraft des Menſchen, z. B. auf die Erkenntniß, ſondern auf die ganze Perſönlichkeit geht. Und aus dieſer iſt es, aus welcher die Urtheilskraft und der Geſchmack hervorgehn, zwey Quellen von Vorſtellungen, die dem Menſchen nicht gegeben worden ſind, ſondern bey welchen er immer Genie und originell iſt: daher auch aus ihnen am meiſten hervorleuchtet, wie weit der Menſch, unabhängig von ſeinen Lehrern, an Geiſtesvollkommenheit gekommen ſey.

So wie es eine allgemeine Bildung, und eine für einen beſondern Zweck giebt, ſo giebt es auch einen Geſchmack und eine Urtheilskraft, welche den Menſchen überall hin begleitet, und eine andre, welche ihn nur über gewiſſe Gegenſtände richtig urtheilen läßt. Es gehört allerdings zu dieſer Urtheilskraft: daß der ſpekulative Kopf ſich in der Ausübung ſeines Scharfſinns gleichſam mäßige, wenn die Gegenſtände, von welchen er handelt, und die Leſer, für welche er ſchreibt, eine größere Herablaſſung erfordern.

Der letzte Punkt iſt an ſich evident, und es iſt gewiß, daß ſelbſt die Mathematik, obgleich ſcheinbar die abſtrakteſte Wiſſenſchaft, ein jugendliches Gemüth mehr an ſich ziehe, als Moral, Politik und Geſchichte; ſolange der Jüngling noch nicht in das menſchliche Leben eingeweiht iſt, und das Unſinnliche in dem Sichtbaren ſelbſt entdeckt hat.

Ob hier das erſte Kapitel zu ſchließen ſey, oder ob jene drey bemerkten Theile als eigne Kapitel abzuſondern wären, iſt höchſt willkührlich. Aber die Ariſtoteliſche Formel, mit welcher ſich unſer Kapitel ſchließt, und wodurch Ariſtoteles das Ende einer Unterſuchung anzuzeigen pflegt, entſcheidet für meine Wahl.

Zweytes Kapitel.

Inhalt. Glückſeligkeit. — Verſchiedenheit der Meinungen darüber. — Zwiefacher Gang philoſophiſcher Unterſuchungen, a priori und a posteriori, und welcher von beyden bey unſerm Gegenſtande anwendbar iſt. — Die ſittliche Sinnesart iſt in dieſem Fache das Princip der Kenntniſſe.

Wir wollen die Sache noch einmahl von vorn anfangen.

Bey jeder Kenntniß und bey jeder Handlung, hat man die Erreichung irgend eines Gutes zur Abſicht.

Was iſt nun bey der Wiſſenſchaft, welche die Staatskunſt heißt, der Gegenſtand unſers Beſtrebens?

Damit hängt die andre Frage zuſammen: was iſt überhaupt das höchſte unter allen den Gütern, welche ſich menſchliche Handlungen zum Ziele ſetzen können?

Den Wortbegriffen nach, ſind hierüber die Meinungen aller Menſchen beynah einſtimmig. Die Glückſeligkeit, heißt es, iſt der letzte Zweck des Menſchen. So ſagt der große Haufe; ſo ſagen die Weiſen.

Zwey andere Ausdrücke in der Griechiſchen Sprache, gut leben, und gut handeln, εὖ ζῆν, und εὖ πϱάττειν ſollen, wie jedermann dafür hält, eben ſo viel bedeuten, als glückſelig ſeyn.

Aber worin beſteht nun die Glückſeligkeit? darüber ſind die Stimmen nicht mehr eins. Und beſonders entfernt ſich hierüber die Meinung des großen Haufens von den Begriffen der Weiſen.

Jener ſucht die Glückſeligkeit in einer beſtimmten in die Augen fallenden Sache, und die ſinnlich wahrgenommen werden

kann, als Reichthum, Vergnügen oder Ehre. Ueber den Vorzug unter dieſen Gütern ſelbſt iſt ein neuer Streit. Jeder wählt ein andres: und oft iſt das Urtheil deſſelben Menſchen zu verſchiedenen Zeiten verſchieden. Gemeiniglich giebt er demjenigen Gute den Vorzug, deſſen er gerade zu der Zeit entbehrt: der Geſundheit, wenn er krank, dem Reichthume, wenn er dürftig iſt. Die, welche ſich ihrer Unwiſſenheit bewußt ſind, halten Perſonen, welche große und für ſie unerreichbare Einſichten äußern, für glückſelig.

Einige hingegen haben behauptet, daß, außer dieſen mannigfaltigen Gütern, es ein einziges ſelbſtſtändiges Gut gebe, welches auch für jene alle die Urſache ſey, daß ſie für Güter gehalten werden.

Jede dieſer verſchiednen Meinungen zu unterſuchen, wäre ein unnützes Geſchäft. Es iſt genug, ſich auf diejenigen einzulaſſen, die entweder am berühmteſten geworden ſind, oder die ſcheinbarſten Gründe für ſich haben.

Wir müſſen aber nicht vergeſſen, daß die philoſophiſchen Unterſuchungen einen zwiefachen Gang nehmen. Die einen führen auf die erſten Principien zurück;

die andern leiten aus den Principien anerkannte Wahrheiten her. Dieſe beyden Arten hat auch Plato ſchon unterſchieden, und mit Recht die Frage aufgeworfen, welche Methode er in den Staatswiſſenſchaften befolgen müſſe. Dieſe zwiefache Richtung der Meditation iſt dem doppelten Laufe auf der Olympiſchen Rennbahn ähnlich: von dem Sitze der Kampfrichter zum Ziele, oder vom Ziele zu den Schranken zurück.

In beyden Fällen muß man von anerkannten Sätzen anfangen. Aber unter anerkannten Sätzen kann man zweyerley verſtehen: das, was an ſich, und das, was in Beziehung auf uns das Anerkannte iſt.

Wahrſcheinlich muß wohl eine Unterſuchung, die wir unternehmen, auch von Sätzen anfangen, die von uns anerkannt ſind.

Dieß iſt der Grund, warum eine ſittliche Bildung bey demjenigen ſchon vorhanden ſeyn muß, der über Tugend und Recht, mit einem Worte, über Gegenſtände der politiſchen Wiſſenſchaft den Unterricht gehörig ſoll faſſen können.

Denn hier iſt das Princip oder der Anfang der Erkenntniß, die gute moraliſche Geſinnung und Aufführung. Findet ſich dieß bey einem Menſchen hinlänglich: ſo iſt nur noch wenig nöthig, ihn über die Gründe der Pflichten zu belehren. Denn iſt er von jenem Charakter: ſo iſt er entweder ſchon mit den Principien bekannt, aus welchen die Pflichten hergeleitet werden, oder er wird ſehr leicht zur Kenntniß derſelben gelangen.

Bey welchem aber beydes mangelt, der mag die Verſe des Heſiodus auf ſich anwenden:

Der iſt der Erſte von allen, der ſelbſt mit ſeinen Gedanken
Alles umfaſſet, das Künftige ſpähet, und Mittel zum Ziele
Wahren dauernden Glücks, durch eigne Einſicht, erfindet.
Doch auch ruhmvoll iſt der, der weiſem Rathe Gehör giebt.
Aber erfindungslos ſelbſt und taub den Lehren der Klügern
Seyn: dieß ſchändet den Mann und macht ihn zur unnützen Erdlaſt.

Erläuterungen
zum zweyten Kapitel.

Die Methode der Unterſuchung, welche die Ariſtoteliſche Philoſophie auszeichnet, und über die ſeiner Vorgänger erhebt, kommt zuerſt in dieſem Kapitel vor. Sie beſteht darin, daß er mit der Aufſammlung der Thatſachen und Erſcheinungen anfängt, und die Zurückführung derſelben auf ihre Urſachen folgen läßt. Dieſe Thatſachen ſind, wenn von Begriffen die Rede iſt, die Meinungen der Menſchen, und die Urſachen ſind die Principien, oder die Gründe, um welcher willen ſie dieſe Meinungen angenommen haben. Die Verſchiedenheit derſelben giebt dem Nachdenkenden zuerſt Veranlaſſung, Worte von Begriffen, den Hauptgedanken von damit vermiſchten Nebenideen zu unterſcheiden: und die Bemühung, dieſe verſchiedenen Meinungen zu vereinigen, oder das Gemeinſchaftliche in ihnen aufzuſuchen, führt, wie man erwarten kann, auf diejenigen Beſtandtheile derſelben, die in der Natur des Menſchen, oder in der Natur des Gegenſtandes gegründet, und von den zufälligen Beſchaffenheiten und Umſtänden ſeines Individuums unabhängig ſind.

Ueber unſern Gegenſtand herrſcht, dem Worte nach, nur Eine Meinung: alle Menſchen nen-

nen den letzten Zweck aller Handlungen, Glück- ſeligkeit. Aber die Verſchiedenheit zeigt ſich ſogleich, als gefragt wird, worin ſie beſtehe. Ariſtoteles bereitet ſich die Unterſuchung über die- ſen Gegenſtand durch zwey Sachen vor: erſtlich durch die Angabe der Hauptverſchiedenheit unter dieſen Meinungen; zweytens durch die Erörterung, die er ſelbſt von den Methoden giebt, ſie zu unter- ſuchen.

Die Glückſeligkeit wird entweder, als eine Sammlung vieler einzelnen Stücke, als die Sum- me vieler Güter, oder als etwas in ſich Einzi- ges und Vollendetes angeſehen, das in al- len den Dingen, als Form oder als Eigenſchaft, vor- kommen muß, die den Nahmen des Guten verdie- nen ſollen.

Da der Begriff der Glückſeligkeit, als Grundbegriff der Sittenlehre, in dieſer Stelle, zum erſten Mahle im Ariſtoteles, und ſelbſt zum erſten Mahle im menſchlichen Geſchlechte, ſo weit uns deſſen geiſtigen Fortſchritte bekannt ſind, vor- kommt; und da um dieſen Begriff ſich noch in un- ſern Tagen die Hauptunterſuchungen der vornehm- ſten Moraliſten kehren: ſo iſt es lehrreich, das Eigenthümliche dieſes Begriffs, in derjenigen Sprache und bey demjenigen Volke kennen zu ler- nen, worin er zuerſt aufgeſtellt worden iſt.

Es iſt unbeſtreitbar, daß, ſchon zu Ariſtoteles Zeiten, die Griechiſche Sprache eine Menge Redensarten enthält, welche eine ſehr weit getriebene Zergliederung der Begriffe vorausſetzen. Unter ſolche Redensarten gehört auch die, εὖ ζῆν (wohl leben,) und noch weit mehr die, εὖ πϱάττειν, (wohl handeln,) welche, wie Ariſtoteleles ſagt, mit Glückſeligkeit, (die in ihrer eigentlichen Benennung, εὐδαιμονία, auf den abergläubiſchen Begriff älterer Zeiten, daß die Schickſale jedes Menſchen von ſeinem Schutzgeiſte beſtimmt würden, hinweiſt,) gleichbedeutend ſind, und ſelbſt im gemeinen Sprachgebrauche der Griechen, in Schriften, welche Geſchichte, Geſpräche, oder Briefe enthielten, in dieſem Sinne gebraucht wurden. Es zeigt an, daß es in der Natur des Menſchen liegt, ſobald ſie zu einer gewiſſen Ausbildung gekommen iſt, außer dem ſinnlichen Vergnügen, andre Güter anzuerkennen, und die vornehmſten derſelben, welche den größten Theil des Lebens ausfüllen, und Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande gewähren, in einer gewiſſen Beſchaffenheit und Form ſeiner Handlungen zu ſuchen. πϱάττειν heißt handeln, ohne die Beziehung auf das Objekt, welches dadurch hervorgebracht werden ſoll, auszudrücken: und εὖ πϱετάτειν zeigt alſo ein Wohlſeyn an, welches in dieſen Handlungen an ſich, und in einer gewiſſen Beſchaffenheit

derſelben liegt, die, ohne jene Beziehung, durch⸗aus keine andre, als die intellektuelle und morali⸗ſche ſeyn kann.

Ob es nun durchaus unerlaubt ſey, dieſe Be⸗ſchaffenheiten unſerer Thätigkeit mit zur Glückſelig⸗keit zu rechnen, und ob ſie, ſobald ſie empfunden werden, d. h. Vorſtellungen bey einem Menſchen, die ſeinen ſubjektiven Zuſtand verändern, erregen, inſofern dieſe wahrgenommene Veränderung mit der, von ſinnlichen Eindrücken herſtammenden, et⸗was ähnliches hat, um deſſentwillen beyde ange⸗nehm heißen, demungeachtet nicht unter dem ge⸗meinſchaftlichen Nahmen der Glückſeligkeit zuſam⸗mengefaßt werden, und ein gemeinſchaftliches Prin⸗cip der freyen Handlungen abgeben können: dar⸗über wird es, in der Folge dieſer Erläuterungen, noch mehr Gelegenheiten geben, Unterſuchungen anzuſtellen. *)

*) Es iſt nähmlich zwiſchen einer Vorſtellung und einer Empfindung dieſer Unterſchied, daß wir bey jener bloß einen gewiſſen Gegenſtand, bey dieſer aber zu⸗gleich uns ſelbſt und eine Beſchaffenheit, oder Ver⸗änderung in uns gewahr werden. Wenn wir bloß an unſere Lunge d e n k e n, ſo werden wir dadurch weder geſünder noch kränker: wenn wir aber beym Athemholen unſere Lunge f ü h l e n, ſo geht etwas Ungewöhnliches in unſerm Körper vor, und unſer Zuſtand wird unbehaglich. Wenn wir uns eine Spei⸗

In der zweyten Hälfte des Kapitels erſcheinen wieder zwey Begriffe, die, wegen ihrer Ei-

---

ſe oder eine bittre Arzney bloß vorſtellen: ſo denken wir dabey nicht zugleich an uns ſelbſt. Wenn wir aber die eine oder die andere auf die Zunge bekommen: ſo iſt es unmöglich, nicht gewahr zu werden, daß unſer Körper auf eine angenehme oder unangenehme Weiſe afficirt oder verändert wird.

Nun fragt ſichs: ſind unſere freyen Handlungen, und insbeſondere die moraliſchen Beſchaffenheiten derſelben, bloße Gegenſtände der Vorſtellung, oder können ſie auch Gegenſtände der Empfindung werden? Im letztern Falle verändern ſie unſern Zuſtand, oder geben uns denſelben zu erkennen: womit unmittelbar ein Wohlgefallen oder Mißfallen daran verbunden iſt. Dieſen letztern Umſtand haben die aus der Empfindung unſerer eignen Sittlichkeit entſpringenden Empfindungen, mit den von den Sinnen herrührenden Empfindungen gemein, ohne deßwegen ſelbſt im mindeſten ſinnlich zu ſeyn. Diejenigen Philoſophen nun, welche dem Glückſeligkeits-Princip anhängen, bejahen die letzte der beyden obigen Fragen. Sie behaupten, daß es bey den Menſchen keinen andern Weg von bloßen Vorſtellungen zu Handlungen gebe, als durch die Empfindung und durch die wahrgenommne Verſchiedenheit eines uns wohlgefälligen und angenehmen, und eines uns nicht gefälligen oder unangenehmen Zuſtandes. Die Summe vieler Zuſtände der erſten Art, macht die Baſis der Glückſeligkeit aus, ſo wie eine Reihe entgegengeſetzter Zuſtände

genthümlichkeit, und weil wir völlig mit ihnen übereinſtimmende in der neuern Philoſophie nicht finden, eine beſondere Entwickelung erfordern. Es iſt dieß ohne Zweifel der größte Nutzen, den man aus der Lektüre der alten Philoſophen ziehen kann, daß man die Verſchiedenheiten in dem Umfang, und gleichſam in dem Umriſſe der Begriffe kennen lernt, welche ein und derſelbe Gegenſtand, bey verſchiednen Sprachen, erregt hat. Da die Wörter es ſind, wodurch wir zuerſt auf die Gegenſtände geführt werden, welche nicht ſinnlich, oder welche von uns entfernt ſind und uns nur ſelten vorkommen, und wir gemeiniglich in den Gegenſtänden nicht mehr wahrnehmen, als wir zuvor ſchon nach den uns in der Erziehung und im Umgange mitgetheilten Bezeichnungen derſelben erwarteten: ſo ſind unſre Kenntniſſe von den Umſtänden der Zeit und des Orts, von unſerer Sprache, von Religion und Verfaſſung weit abhängiger, als wir es glauben. Ein neues griechiſches Kunſtwort führt uns oft auf eine zuvor unentdeckte Seite des Gegenſtandes, und lehrt uns wenigſtens, nicht Alles für nothwendige Ausſprüche der

---

das Weſen des Unglücks ausmacht. Auf Glückſeligkeit oder Elend muß alſo jede Sache Einfluß haben, welche uns zum Handeln bewegen ſoll.

Menſchenvernunft annehmen, was für die Vernunft der Deutſchen oder der Franzoſen das Erſte, und beynahe das Nothwendige zu ſeyn ſcheint, was ſich über die Sache denken läßt. Zu Begriffen dieſer Art gehören auch dieſe beyden: einmahl, der Begriff des **Princips**, im Griechiſchen **Anfang** (ἀρχή); zweytens, der Begriff des **Abſoluten** und des **nur in Beziehung Vorhandenen** des ἁπλῶς und κατά τι ὄντος.

Die einfache Frage war: ſoll die Unterſuchung der Moral ausgehen von der Sammlung der Thatſachen, welche das menſchliche Leben, die Geſellſchaft, die Aufführung und die Schickſale einzelner Menſchen betreffen; und ſoll ſie, von dieſen aus, auf die Grundbegriffe der Glückſeligkeit und Sittlichkeit zurückgehn: oder ſoll ſie von dieſen, die, vor aller Philoſophie, in dem menſchlichen Herzen liegen, und von dem moraliſchen Gefühle gelehrt werden, den Anfang machen, und aus ihnen die einzelnen Erſcheinungen, in den Leidenſchaften ſowohl, als in den freyen Handlungen, gleichſam zum voraus beſtimmen? In dieſem Zuſammenhange iſt der Griechiſche **Anfang** (ἀρχή) von dem **Princip** unſrer Philoſophie nicht unterſchieden.

Aber bey dieſer Gelegenheit erläutert Ariſtoteles den Begriff Princip, der auch bey ihm unter einer Reihe Begriffe der Erſte iſt, im Allgemeinen:

und es findet ſich, daß es vier verſchiedne Principien gebe, da wir derſelben nur eins, die abſtrakteſten und einfachſten Begriffe der Vernunft, finden können. Dieſen Unterſchied zwiſchen der alten und neuen Philoſophie veranlaßten ſchon die beyden angeführten Wörter. Princip iſt nur der Vorderſatz von einem Schluſſe: und ſchließen läßt ſich im eigentlichen Verſtande nur aus Vernunftbegriffen, — und das Konkrete aus dem Abſtrakten. Ein Anfang aber iſt allenthalben, wo wir durch die Natur unſres Geiſtes und unſerer Vernunft, oder durch unſre Lage im Verhältniſſe gegen die äußern Gegenſtände, den erſten Anlaß oder Keim zu gewiſſen Kenntniſſen finden. Nun lernen wir in der That bey einem Gegenſtande, bey einem Kunſtwerke z. B., bey welchem am meiſten deutliche und mittheilbare Begriffe vorkommen, und alſo der Urſprung von Begriffen gezeigt werden kann, bald zuerſt die Grundſätze und Regeln der Kunſt, ehe wir das Werk ſelbſt zu ſehen bekommen, und lernen die Beſchaffenheit, den Endzweck und den Werth deſſelben. Oder wir ſehn einzelne Kunſtwerke zuerſt, wie z. B. das Kind Häuſer, Gemählde und Statüen; — ohne Zweifel im Anfange, ohne zu wiſſen, was ſie bedeuten und wozu ſie abzwecken; und werden durch dieſe uns verdrießliche Unwiſſenheit, und durch ihre eigenthüm-

liche und den Sinnen auffallende Geſtalt zu der Frage geleitet, welches ihr Urſprung ſey, auf welche Weiſe und nach welchen Ideen ſie verfertiget werden. Dieß iſt der gewöhnliche Gang des erſten Unterrichts des Menſchen.

Oder wir haben von einem ſolchen Kunſtwerke das Material, z. B. den Marmor, von dem eine Statüe gemacht iſt, ſchon zuvor geſehn; und das Ganze iſt uns alſo nicht mehr ſo befremdend und bewundernswürdig. Vielmehr veranlaßt uns der ſchon bekannte Stoff der neuen Anwendung deſſelben nachzuſpüren; und wir fangen alſo die Reihe unſrer Ideen über die Bildſäule von dem Stoffe an, woraus ſie gemacht iſt.

Oder wir wohnen endlich der Verfertigung des Kunſtwerks bey, und unſre Ideen nehmen den Gang, welchen die Thätigkeit des Künſtlers nimmt, um von der Urſache zur Wirkung zu gelangen. Hier iſt alſo das Princip oder der Anfang der Ideenreihe die wirkende Urſache.

Daß der menſchliche Verſtand in ſeinen Unterſuchungen dieſen vierfachen Weg einſchlägt, oder daß die Natur ihm dieſe vier Thüren eröffnet, um in die Kenntniß der Dinge einzudringen, den Stoff nähmlich, die wirkende Urſache, welche ihm die Form giebt, die allgemeine Idee, wornach dieſe Operation ſich richtet und das Werk oder die Thatſache, welche aus derſelben heraus-

kommt, *) — iſt durch die Erfahrung unſtreitig. Und es iſt alſo eine Erweiterung unſrer Einſichten, das Princip in dieſer Bedeutung kennen zu lernen.

Aber ohne Zweifel iſt auch die neuere Philoſophie weniger in Gefahr, in dieſe unnützen Herumſchweifungen der Unterſuchung, welche wir bey unſerm Verfaſſer antreffen, zu gerathen, da ſie den Weg, welchen nicht der menſchliche Geiſt an ſich in ſeinen Operationen, ſondern der Verſtand und die Rede in ihren Schlußfolgen nehmen muß, ſchon zum voraus genauer beſtimmt hat: indem wir wiſſen, daß wir nur entweder, durch die Induktion aus Erfahrungen allgemeine Grundſätze, oder, durch die Demonſtration, aus allgemeinen Grundſätzen die ſpeciellern Begriffe über die Dinge herleiten können.

Der Leſer wird indeß durch dieſe Entwickelung in den Stand geſetzt werden, die Ueberſetzung, wenn ſie, um nicht umſchreibend zu werden, das einfache Wort Princip braucht, beſſer zu verſtehn, und manche künftigen Unterſuchungen des Ariſtoteles weniger ſonderbar zu finden. Was nun die Anwendung dieſer Begriffe auf die eigent-

---

*) Oder in der gemeinen Sprache der Ariſtoteliſchen Schule: die Materie, die Form, die wirkende, und die End-Urſache.

ſich vorliegende Frage betrifft, ſo hat auch hier Ariſtoteles, wie er ſehr oft thut, dieſelbe mehr kaſuiſtiſch als dogmatiſch behandelt, ſie aufgeworfen und genau beſtimmt, ohne ſie zu beantworten. Dieß geſchieht an ſo vielen Orten, daß es Vorſatz bey ihm zu ſeyn ſcheint, nach einem allgemeinen Umriſſe der Materie, die ſpeciellern Unterſuchungen darüber dem Leſer zu überlaſſen: ob es gleich zuweilen Unwillen erregt, die unnützeſten Spitzfindigkeiten weitläuftig entwickelt zu ſehn, und über die wichtigſten Fragen nur ſeine Unwiſſenheit zu erfahren, aber keine Belehrungen zu erhalten. Ja man kommt zuweilen auf die Gedanken, es für eine Verſtümmelung der Ariſtoteliſchen Werke anzuſehn, daß in ſeinen Plänen und Vorſätzen ſo viele Gegenſtände der Unterſuchung angegeben ſind, von welchen man in der folgenden Ausführung nichts findet.

Der zweyte Begriff, der zu erörtern iſt, hängt mit dem von den initiis rerum zuſammen. Es iſt der Unterſchied zwiſchen dem abſolut Bekannten und zwiſchen dem für das Individuum Bekannten. Man ſieht nähmlich, daß Ariſtoteles das abſolut Bekannte und die höchſten Grundbegriffe der allgemeinen Menſchen-Vernunft, und hinwiederum, das in Beziehung auf mich Bekannte und die Thatſachen meiner individuellen Erfahrung für Einerley annimmt.

Die Methode der Induktion geht von dem mir bekannten, die Methode der Demonſtration von dem abſolut Bekannten aus.

Wie kann aber etwas als an ſich bekannt angenommen werden: da es überhaupt eine bloße Beziehung eines Gegenſtandes iſt, daß er erkannt wird. Und wie etwas mir doch noch unbekannt ſeyn, was als der menſchlichen Natur nothwendig bekannt angenommen wird?

Dieß iſt ohne Zweifel eine unſchickliche Bezeichnung der obigen Begriffe von den Principien: aber ſie trägt, wie alle Bezeichnungen, dazu bey, die Begriffe zu modificiren, und oft eine Meditation einzuleiten.

Das Abſolute iſt, was in dem Weſen der Dinge ſelbſt gegründet iſt, und relativ, was nur in der Verknüpfung des Dinges mit einem andern gegründet iſt. Diejenige Kenntniß nun, die ſich beym Menſchen vermuthen läßt, weil er Menſch iſt, und die aus ſeiner vernünftigen Natur ſelbſt entſteht, iſt die abſolute: diejenige Kenntniß, die ich bey einem Menſchen nicht vorausſetzen kann, bis ich weiß, daß er an dieſem Orte, zu dieſer Zeit, unter dieſen Menſchen und Begebenheiten gelebt hat, die alſo nicht aus ſeiner Natur, ſondern aus der Verknüpfung ſeiner Exiſtenz mit andern Weſen folgt, iſt das ihm bekannte.

Die Griechiſche Philoſophie iſt reich an ſolchen abſtrakten Bezeichnungen: und die Griechiſche Sprache läßt bey denſelben eine gewiſſe Deutlichkeit zu, die es ſchwer iſt, ihnen in neuern Sprachen zu geben.

In dem letzten Theile des Kapitels wird doch die aufgeworfene Frage einiger Maßen entſchieden, indem angenommen wird, daß die Erkenntniß der ſittlichen Grundſätze, beym Menſchen, aus der Erfüllung der ſittlichen Pflichten hervorgehen müſſe. Je ein beſſerer Menſch jemand in Geſinnung und Aufführung iſt: deſto leichter wird er die moraliſchen Lehren faſſen und deſto vollkommner wird er von ihnen überzeugt werden. Was Kant vom Glauben an Gott und Unſterblichkeit ſagt, daß er bey einer tugendhaften Seele faſt unausbleiblich ſey: das ſagt Ariſtoteles von der Kenntniß und dem Glauben, in Abſicht der Tugend überhaupt.

Drittes Kapitel.

Inhalt. Die verſchiednen Lebensarten der Menſchen. — Es laſſen ſich darin vornehmlich drey unterſcheiden: das genießende, das geſchäftige und das beſchauliche Leben. Sinnliches Vergnügen, Ehre und Geld ſind der Zweck, wonach die meiſten trachten. — Keines derſelben qualificirt ſich zu einem höchſten Zwecke.

Ich gehe dahin zurück, von wo ich ausgeſchweift bin: zur Unterſuchung des Begriffs von Glückſeligkeit.

Um das Gute und die Glückſeligkeit zu erkennen, ſcheinen die Philoſophen nicht ohne Grund die verſchiedenen Lebensarten mit einander verglichen zu haben. Der große Haufe, d. h. die Menſchen von der gemeinſten Denkungsart ſetzen die Glückſeligkeit in das ſinnliche Vergnügen. Um deßwillen geben ſie auch der genießenden Lebensart den Vorzug.

Es giebt nähmlich drey vorzüglich ſich auszeichnende Lebensarten der Menſchen, die genießende, deren ich eben jetzt gedacht habe, die politiſch geſchäftige, und die beſchauliche.

Die Meinung des großen Haufens nun, welcher ein bloß thieriſches Wohlle-

ben über alles ſchätzt, iſt ohne Zweifel nur der Antheil niedriger und ſklaviſcher Seelen. Er iſt aber um deſto mehr zu entſchuldigen; weil unter denen, welche die erſten Stellen des Staats einnehmen, die Sardanapale eben ſo zu denken ſcheinen. Die Menſchen der beſſern Claſſe und die zu bürgerlichen Geſchäften fähig ſind, ſetzen die Glückſeligkeit in die Ehre.

Aber die Ehre ſcheint weit weniger dem Menſchen ſelbſt zuzugehören, weit mehr gleichſam bloß auf ſeiner Oberfläche zu liegen, als es bey dem Gegenſtande, den wir ſuchen, bey der Glückſeligkeit, ſeyn ſollte. Denn ſie iſt die Meinung Andrer von unſern Verdienſten. Sie liegt mehr in dem, welcher ehrt, als in dem, welcher geehrt wird. Glückſeligkeit hingegen ſoll, wie wir vorausſetzen, in dem glücklichen Menſchen ſelbſt liegen; es ſoll ſich ſchwer von ihm trennen laſſen.

Ueberdieß ſcheinen die Menſchen die Ehre deßwegen zu ſuchen, damit ſie ſelbſt von ihren Tugenden überzeugt werden. Deßwegen wollen ſie nicht bloß überhaupt geehrt, — ſondern ſie wollen von einſichtsvollen Perſonen, von denen, welchen ſie bekannt ſind, — ſie wollen end-

lich über ſolche Eigenſchaften geehrt ſeyn, die wahre Tugenden ſind. Die Tugend muß alſo in ihren Augen ein höheres Gut ſcheinen, als die Ehre.

Vielleicht alſo könnte man die Tugend als den Zweck des geſchäftigen Lebens anſehn. Aber auch ſie macht allein noch nicht den vollſtändigen Zweck aus.

Ein Menſch kann eine Tugend oder eine Vollkommenheit beſitzen, ohne ihrer froh zu werden. Es wäre dieß der Fall in einem beſtändigen Schlafe, es iſt der Fall bey einem völlig unthätigen Leben. Er könnte noch überdieß die größten Unglücksfälle und Schmerzen auszuſtehen haben. Man würde alsdann ſein Leben doch gewiß nicht glückſelig nennen, wofern man nicht bloß eine Behauptung durchſetzen wollte.

Ich ſage hier nicht mehr von dieſem Gegenſtande, da ich mich auch in den encykliſchen Büchern hinlänglich darüber ausgelaſſen habe.

Die dritte Lebensart iſt die beſchauliche, über welche ich in der Folge Unterſuchungen anſtellen werde.

Was die bloß mit dem Gelderwerbe beſchäftigte Lebensart betrifft: ſo iſt dieſel-

be ein unnatürlicher und gleichſam gewaltſamer Zuſtand des Menſchen, und der Reichthum iſt augenſcheinlich das geſuchte Gut nicht. Denn er iſt nur gut, inſofern er nützlich iſt, und alſo um eines andern Dinges willen. Alſo würden eher noch die vorher genannten Güter als letzte Zwecke angeſehen werden können; weil ſie um ihrer ſelbſt willen geſchätzt werden. Aber auch ſie eignen ſich nicht dazu, jenen Nahmen zu tragen, ſo viel auch für ſie in den Schriften der Weltweiſen geſagt wird.

Erläuterungen

zum dritten Kapitel.

Es iſt ein Gedanke eines philoſophiſchen Genies, die Lebensarten der Menſchen zu unterſuchen und einzutheilen, um die verſchiednen Arten der Güter, welche ſich unter den Begriff und den Nahmen der Glückſeligkeit bringen laſſen, kennen zu lernen.

Ariſtoteles ſahe dabey abermahl auf das Leben in der bürgerlichen Geſellſchaft: und er ſchloß davon, zuerſt, alle bloß körperliche Arbeit aus, die

bloß aus Zwange und um des Bedürfniſſes willen geſchehe: weil dieſe, zu ſeiner Zeit, von Sklaven getrieben, — und als ſklaviſch angeſehen wurde; die Sklaven aber, durch ein eingewurzeltes Vorurtheil, gar nicht unter die Menſchen, welche glückſelig ſeyn könnten oder dürften, gerechnet wurden.

Es blieben alſo in den Claſſen und Ordnungen des bürgerlichen Lebens dieſe drey Unterſchiede übrig: die Claſſe der erwerbenden Leute, der Landwirthe, Handwerker, Künſtler und Kaufleute, die Claſſe der obrigkeitlichen Perſonen, der Staatsmänner und Feldherrn, — endlich die der Reichen, die ihr ererbtes und erworbnes Vermögen bloß im Genuſſe des Vergnügens, unter ſelbſt gewählten Beſchäftigungen, verzehren. Dieſe Eintheilung erſchöpft allerdings faſt alle Verſchiedenheiten der Stände. Nur ein ſehr geringer Theil der Menſchen bleibt in dem Staate übrig, die, welche ſich bloß mit der Betrachtung und Unterſuchung der Dinge abgeben. Das ſind die, welche man, ſeit Pythagoras, Philoſophen *) nannte, und deren Art zu leben Ari-

*) Die Geſchichte iſt aus dem Cicero bekannt, daß, da Pythagoras zu dem Regenten von Phlius, Nahmens Leon, kam, und von ihm gefragt wurde, was eigentlich ſein Beruf ſey, Pythagoras antwortete:

ſtoteles die betrachtende oder beſchauliche nennt, welches letztere Wort hier von allem Begriffe der Schwärmerey, der ihm ſeit der Zeit der Mönchs-Inſtitute anklebt, gereinigt werden muß.

Es war, ſage ich, ein glücklicher Gedanke, die Zwecke oder die Arten der Glückſeligkeit aus den Lebensarten herzuleiten. Denn da man nicht glückſelig iſt, durch einen Augenblick, den man ſo oder anders zubringt, ſondern durch ein auf eine beſtimmte Weiſe zugebrachtes Leben: ſo muß man das, welches die meiſten Augenblicke des Lebens und die ganze Dauer deſſelben ausfüllt, dergleichen der Beruf, der Stand, oder das was man eigentlich Lebensart nennt, iſt, zum Maßſtabe der Glückſeligkeit machen können.

---

wenn Leon je auf den Olympiſchen Spielen geweſen wäre: ſo würde er bemerkt haben, daß drey Claſſen von Menſchen daſelbſt zuſammen kämen; — die einen zum Kaufe und Verkaufe, um zu gewinnen; die andern wären die Kämpfer und Wettrenner, welche ſich vor dem verſammelten Volke zeigen wollten; die dritte Claſſe, vielleicht die beſte unter den dreyen, wären dieſe müßigen Zuſchauer ſelbſt, welche weder Gewinn noch Ruhm verlangten, ſondern bloß dem Schauſpiele zuſähen und darüber ihre Betrachtungen machten. Dieß nun in Abſicht des ganzen menſchlichen Lebens zu thun, wäre die Sache derer, welche man Philoſophen nennte, und zu denen er gehörte.

Aus dieſen drey Lebensarten ſind augenſcheinlich eben ſo viel Zwecke, die den Menſchen gewöhnlich ſind, zu erkennen; — Erwerb von Eigenthum, Ehre und ſinnlicher Genuß.

Was hierüber in der Urſchrift geſagt wird, iſt ſo deutlich, daß es keine Erläuterung bedarf. Nur durch einige Anmerkungen werde ich den Gehalt, oder Werth dieſer Ideen zu zeigen ſuchen.

Knechtiſch, ſklaviſch, (ἀνδραποδώδης) heißt ſo viel als niedrig, halb thieriſch und des Charakters des Menſchen unwürdig. So ſehr konnten die Menſchen der Zeit, ſelbſt die Philoſophen, ſich über Dinge verblenden, die ſie doch beobachten konnten: ſo ſehr konnte ſelbſt in ihre Sprache die Verachtung und Herabwürdigung ganzer Menſchen-Claſſen verwebt ſeyn: und doch mußten ſie gewiß, auch in dieſer Cläſſe, die große Verſchiedenheit der Individuen an Verſtand und moraliſcher Güte wahrnehmen.

Der Urſprung der Ehrbegierde wird hier zum erſten Mahle von Ariſtoteles auf eine ſehr philoſophiſche Weiſe erklärt. Dieſe Erklärung umfaßt zwar nicht die ſämmtlichen Urſachen dieſer Leidenſchaft: denn gewiß findet auch die Helvetiuſiſche Erklärung Statt, daß wir die Ehre um des Vergnügens willen ſuchen; weil diejenigen, welche uns hochachten, auch bereit ſind, zu unſerm Vergnügen beyzutragen. Aber gewiß berührt ſie doch

einen ſehr feinen und einen ſehr edlen Zug in dem Charakter der menſchlichen Natur: den, daß wir die Ueberzeugung von unſrer Vollkommenheit an ſich, als einen Theil der Glückſeligkeit anſehen, und daß wir die Ehre bey Andern nur als eine Beſtätigung unſres eignen günſtigen Urtheils über uns ſelbſt verlangen. Der Schluß des Ariſtoteles iſt richtig, daß der, welcher aus dieſer Urſache nach Ehre begierig iſt, den Beſitz der Vollkommenheit ſelbſt und das Bewußtſeyn deſſelben für einen höhern Zweck hält.

Hier kommt das Wort αρετη zum erſten Mahle vor, welches wir durch Tugend überſetzen, und welches allerdings dem Begriffe Tugend näher kommt, als das lateiniſche virtus, welches eigentlich Mannheit heißt. Αρετη iſt deſſen ungeachtet von weiterm Umfange als Tugend: es bezeichnet das Vollkommne in jeder Eigenſchaft des Menſchen, es mag daſſelbe von der Natur, oder von den Bemühungen deſſelben herkommen; es mag phyſiſch, oder ſittlich ſeyn.

Aber warum heißt Ariſtoteles die Lebensart der erwerbenden Claſſe eine unnatürliche oder gleichſam gewaltſame? Ohne Zweifel, weil der Menſch von Natur nur zum Genuſſe, oder zu einer Arbeit, welche ihm unmittelbar Vergnügen macht, geneigt iſt, und wenn er alſo bloß auf Hoffnung der Möglichkeit eines künftigen Genuſſes lange

Zeit in einerley Beſchäftigung fortfährt, er dieß nicht anders, als durch einen Selbſtzwang, thun kann.

Was die encykliſchen Bücher ſind, von welchen Ariſtoteles ſagt, daß er die Materie von dem ſinnlichen Vergnügen und der Ehre, als letzten Endzwecken des Menſchen, ſchon hinlänglich darin behandelt habe: ſo wird darüber viel von den Auslegern geſtritten, ohne daß ſie uns zu einem beſtimmten Begriffe davon verhelfen. Wahrſcheinlich ſind es Schriften, welche zu einer allgemeinen Ueberſicht, oder gleichſam zu einem Kreiſe mehrerer Wiſſenſchaften gehören.

Viertes Capitel.

Inhalt. Von der Platoniſchen Idee des Guten.

Es wird ohne Zweifel ſchicklich ſeyn, hier auch diejenige Theorie zu unterſuchen, die das höchſte Gut in das Allgemeine oder in die Idee ſetzt, und den Inhalt und die Gründe davon zu beleuchten: obgleich dieſe Unterſuchung für mich nicht ohne ihre beſondern Schwierigkeiten iſt, weil es ein Freund und ein Lehrer von mir war, der dieſe Theorie von den Ideen in die Philoſophie eingeführt hat. Doch es iſt eine noch höhere Pflicht, die Wahrheit aufrecht zu erhalten, und um ihrentwillen auch das uns perſönlich Angehende aufzuopfern: eine Pflicht, die für uns, die wir Philoſophen ſeyn wollen, doppelt groß iſt. Denn wenn wir auch Freunde von beyden, vom Menſchen und von der Wahrheit ſind, müſſen wir doch letzterer den Vorzug geben.

Ich bemerke zuvörderſt, daß diejenigen, welche dieſe Meinung zuerſt eingeführt haben, nie dieſe ſubſtantiellen

Ideen bey Dingen angenommen haben, bey welchen ein Früheres und ein Späteres Statt findet. Daher ſie auch bey den Zahlen nicht eine abſolute Idee der Zahl zum Grunde legen. — Nun gehört aber das Gute zu den Gegenſtänden, bey welchen ein Früheres und ein Späteres Statt findet. Denn es wird ſowohl von Subſtanzen, als von Beſchaffenheiten und von Verhältniſſen geſagt, daß ſie gut ſind. Nun iſt aber die Subſtanz und das Weſen einer Sache, der Natur nach, früher, als die Verhältniſſe derſelben. Die Verhältniſſe ſind nähmlich den aus dem Stamme eines Baumes hervorkommenden Zweigen ähnlich: ſie ſind etwas, das zu dem Weſen des Dinges zufällig hinzugekommen iſt. — Alſo da es nicht eine allgemeine Idee für dieſe drey Arten der Kategorien zugleich geben kann: ſo kann es auch keine dergleichen Idee, (im Platoniſchen Sinne,) für das Gute geben.

Noch mehr: der Begriff des Guten wird auf ſo vielfache Weiſe gebraucht, als der Begriff des Dinges überhaupt. Denn es wird, wie ſchon gedacht, zuerſt auf die Subſtanzen angewandt; wie wenn man

ſagt: Gott oder der verſtändige Geiſt iſt gut; — dann auf die Beſchaffenheiten, z. B. die Tugenden; — auf die Größen, wie wenn wir das Mittelmäßige gut nennen; — auf Verhältniſſe, — beym Nützlichen; — auf die Zeit, — wenn wir von der guten Gelegenheit reden; — auf den Ort, wenn wir einen Wohnſitz gut nennen. Hieraus iſt klar, daß alſo von dem, was Gut iſt, nicht eine gemeinſchaftliche und durchaus einfache Idee Statt finde. Denn ſonſt würde man es nicht von allen Kategorien prädiciren, ſondern es würde nur das Prädikat einer einzigen ſeyn können.

Ferner, da von Gegenſtänden, die unter einer einzigen Idee ſtehen, ſich auch nur eine Wiſſenſchaft denken läßt: ſo müßte es auch für alle Arten des Guten nur eine einzige Wiſſenſchaft geben. Nun giebt es aber vielerley Wiſſenſchaften, die ſich mit dem Guten beſchäftigen: ja ſelbſt die Güter, welche unter einer Kategorie ſtehn, geben den Stoff zu mehrern Wiſſenſchaften, z. E. die Wiſſenſchaft der beſten Zeit, oder der guten Gelegenheit im Kriege, gehört für die Feldherrnkunſt, die Kenntniß der opportunitas oder der

gelegnen Zeit in Krankheiten, gehört für die Arzneykunſt. Eben ſo die Kenntniß des rechten Maßes, oder der beſten Quantität bey Speiſe und Trank, gehört für den Arzt; bey körperlichen Arbeiten und Uebungen, für die Gymnaſtik.

Es hängt überdieß noch manche Dunkelheit über der Vorſtellung des abſoluten Weſens oder der Idee, im Platoniſchen Sinne. Von dem individuellen Menſchen, und dem abſoluten Weſen, oder der Platoniſchen Idee des Menſchen, kann die Vernunft doch nur einerley Sätze als wahr erkennen. Denn inſofern beyden das Prädikat Menſch zukommt, können ſie nicht von einander unterſchieden ſeyn: alſo ſind ſie es auch nicht, inſofern ihnen das Prädikat des Guten zukommt.

Auch dadurch kann das Gute, in der Platoniſchen Idee, vor dem Guten in den einzelnen Dingen, nicht unterſchieden werden, daß die einzelnen Dinge vergänglich ſind, das Ideal aber ewig iſt; ſo wenig als von zwey weißen Körpern, der lang dauernde für weißer gehalten wird, als der mit einem Tage aufhört.

Die Theorie der Pythagoräer hat mehr Scheinbares; wenn ſie ſagen, daß das

Eine, das abſolute Gut, in der Zuſammenordnung und Verbindung aller Arten von Gütern beſtehe: welcher Vorſtellung auch Speuſippus beyſtimmt. Doch hiervon an einem andern Orte.

Noch iſt eine andre Schwierigkeit in Abſicht jener Platoniſchen Ideen-Theorie, wenn ſie auf das Gute angewandt wird, übrig. — Die Platoniſche Idee des Guten ſoll die Grundlage alles deſſen ſeyn, was im einzelnen Dinge gut genannt wird. — Nun werden aber Dinge in zwey ganz verſchiednen Rückſichten gut genannt: in der einen, deßwegen, weil ſie, an ſich und um ihrer ſelbſt willen, geliebt und aufgeſucht werden; in der andern nur inſofern, als ſie entweder zur Hervorbringung jener erſten Güter, oder zur Erhaltung derſelben, oder zur Wegräumung der ihnen entgegenſtehenden Hinderniſſe dienen. Es giebt alſo zwey ganz verſchiedne Arten des Guten: wovon die eine das an ſich ſelbſt Gute in ſich enthält, die andre das, was, nur um der Verbindung willen mit etwas anderm und in Beziehung auf dieſes, gut iſt. Nun fragt ſich alſo, — wenn man auf dieſe Weiſe das Nützliche von dem, was an ſich gut iſt, abſon-

dert: giebt es für beyde Arten eine gemeinſchaftliche Idee, oder nicht? — Das führt auf eine andre Frage: „welches ſind eigentlich Güter an ſich?“ — Diejenigen, welche auch abgeſondert von allen andern ein Gegenſtand des Beſtrebens ſind? — als der Verſtand, der Sinn des Geſichts, gewiſſe Vergnügungen und Ehrenſtellen? — Dieſe Sachen haben zwar auch ihren Bezug wieder auf einen anderweitigen Nutzen, um deßwillen ſie begehrt werden: aber dieſer iſt es doch nicht allein, der ihnen den Werth giebt, ſondern ſie enthalten auch in ſich etwas begehrungswürdiges. Oder iſt unter dem Guten an ſich einzig und allein die Idee zu verſtehen? Aber alsdann wird die Idee ſelbſt eine ganz leere Vorſtellung uns darbiethen. Im erſten Falle aber, wenn jene genannten Gegenſtände auch Güter an ſich ſind: ſo wird in allen dieſen eine gemeinſchaftliche Theorie des Guten Statt finden müſſen, ſo wie ein gemeinſchaftlicher Begriff des Weißen zum Grunde liegt, bey der Weiſſe des Schnees und bey der des Bleyweißes. — Dieß iſt aber in Abſicht jener nicht der Fall: ſondern die Ehre, der Verſtand und das Vergnügen ha-

ben auch, inſofern ſie Güter ſind, ihr eig-nes Weſen und ihre eigne Theorie.

Wie und warum werden ſie denn alſo mit dem gemeinſchaftlichen Nahmen Gut belegt? Iſt dieß eine bloß zufällige Be-zeichnung verſchiedner Gegenſtände mit demſelben Worte? Das iſt nicht wahr-ſcheinlich. Oder werden ſie dadurch un-ter einen Begriff gebracht, daß ſie von einer und derſelben Urſache herſtammen, und ſich auf einen und gemeinſchaftlichen Zweck vereinigen? — Oder liegt vielmehr eine Analogie zum Grunde? — Wenn der Verſtand gut heißt, und das Sehen etwas Gutes heißt: geſchieht es vielleicht; weil das verſtändige Denken, in Abſicht der Seele, eben das iſt, was das Sehen, in Abſicht des Körpers? — Doch dieß alles iſt vielleicht hier bey Seite zu ſetzen. Es wenigſtens genau ergrün-den zu wollen, gehört mehr für einen an-dern Zweig der Philoſophie.

Eine andre Bedenklichkeit entſteht über die Natur der Ideen ſelbſt. Wenn die Platoniſche Idee des Guten, das Abſtrakte, allen Gütern Gemeinſchaft-liche, — oder wenn ſie etwas von denſel-ben Abgeſondertes und für ſich Beſtehen-

des iſt: ſo iſt klar, daß es alſo nicht das von dem Menſchen zu erwerbende, nicht das von ihm auszuübende Gute ſey. Und doch iſt nur von dieſem letzten in der Moral die Rede. Vielleicht würde man hierauf antworten: daß die Kenntniß dieſer Idee doch inſofern auch zur Einſicht des praktiſchen Guten, deſſen, wonach der Menſch ſtreben, oder deſſen, was er ausüben ſoll, nützlich ſey; als ſie gleichſam ein Muſter aufſtelle, durch Vergleichung mit welchem wir die Dinge, welche für uns gut ſind, leichter und richtiger erkennen lernen. Und wenn wir ſie richtiger und leichter erkennen: ſo werden wir ihrer auch eher theilhaftig werden. Dieſes Räſonnement hat einigen Schein. Aber es ſcheint doch dem zu widerſprechen, was bey allen Wiſſenſchaften geſchieht. Jede Wiſſenſchaft nähmlich, ſo wie jede Kunſt, hat die Erreichung eines gewiſſen Gutes zum Ziele, und ſuchet gewiſſen Bedürfniſſen und Mängeln abzuhelfen. Deſſen ungeachtet laſſen faſt alle Wiſſenſchaften, die Unterſuchung der Natur des Guten, wornach ſie ſtreben, als etwas überflüſſiges aus. Wäre die Kenntniß deſſelben aber dem Künſtler von ſo großem Nu-

ẞen, als bey obigem Räſonnement voraus-
geſeẞt wird: ſo iſt es nicht wahrſcheinlich, daß alle Künſtler darüber unwiſſend ſeyn, und die Unterſuchung davon unterlaſſen ſollten. — Es iſt auch in der That nicht wohl abzuſehn, welchen Nuẞen der Weber oder der Zimmermann zu Ausübung ſeiner Kunſt davon haben könnte, wenn er das ſelbſtſtändige Gut kennte. Oder wie jemand dadurch ein geſchickterer Arzt, oder Feldherr werden würde, daß er die Idee Gut in abstracto angeſchaut hätte. Denn ſelbſt die Geſundheit, ſeinen eigentlichen Gegenſtand, ſcheint der Arzt nicht ſowohl in abstracto und in ſich zu unterſuchen, als in concreto, wie und was die Geſundheit beym Menſchen ſey: und noch mehr, was ſie bey dieſem individuellen Menſchen iſt. Denn wenn er ſeine Heilkunſt ausübt; ſo übt er ſie bey dem einzelnen Menſchen aus. — Doch genug hiervon.

Erläuterungen
zum vierten Kapitel.

Eine der ermüdendſten Unterſuchungen, wie alle, in welche ſich die unfruchtbare Theorie der Platoniſchen Idee einmiſcht. Es iſt eine Reihe von Subtilitäten, die nicht einmahl zu einem Schluſſe gebracht werden.

Es hat indeſſen jene Theorie ihre intereſſante Seite: inſofern ſie eine der Fragen auflöſen will, die den menſchlichen Verſtand, vom Anfange der Philoſophie an beſchäftigt, und die Parteyen der Philoſophen getheilt haben.

Wir ſehen nähmlich augenſcheinlich die natürlichen Dinge, beſonders die organiſirten, Metalle, Pflanzen, Thiere und Menſchen, in Claſſen abgetheilt: und in jeder Claſſe eine gemeinſchaftliche Form, gleichſam ein Modell, wonach die Individuen alle gemacht ſcheinen, ob gleich ſie nur mehr oder weniger dem Modelle nahe kommen. An dieſes Modell knüpfen wir nun unſre Vorſtellung von jeder Claſſe; und ſowohl von dem Weſen, als von der Vollkommenheit der darunter gehörigen Dinge. Unſre Idee, oder unſer Ideal iſt dasjenige, woraus wir unſre philoſophiſche Kenntniß des Gegenſtandes und das, woraus wir das Schönheits-Gefühl ſchöpfen.

Aber was ſollen wir uns nun unter dem Modelle, wonach jede Thier- jede Pflanzen-Art geformt ſcheint, denken? Bloß ein Machwerk unſers eignen Verſtandes, eine aus Vergleichung mehrerer Individuen gezogne Sammlung des Gemeinſchaftlichen: oder etwas, das irgendwo wirklich vorhanden iſt, das vor den einzelnen Dingen vorhergeht, und wonach ſie wirklich und im eigentlichen Verſtande geformt worden ſind? Zwiſchen dieſen beyden Extremen liegen die Meinungen der Realiſten und Nominaliſten, die in den philoſophiſchen Schulen der mittlern Zeiten, ſo berühmt waren, und ſo viele unnütze Zänkereyen führten, in der Mitte. Den einen ſchien das Wort, das Zeichen das einzige zu ſeyn, was ſich dem Gemüthe wirklich darſtellt, wenn der Menſch von einem Thiere, einer Pflanze im allgemeinen redet. Hätte er dieſes Wort nicht, glaubten ſie: ſo würde er ſich durchaus das Bild eines einzelnen Thieres, einer einzelnen Pflanze denken müſſen, um irgend eine Vorſtellung im Gemüthe zu haben. Die andern hingegen glaubten, daß neben dem Worte auch noch Sache in der Vorſtellung des Allgemeinen liege. Beyde ſetzten aber die Idee immer ins Gemüth. Die, welche ihr das unabhängigſte Daſeyn gaben, ſetzten ſie in den Verſtand Gottes, und machten ſie zu der, nach wel-

cher er, bey Erſchaffung der Dinge, zu Werke gegangen ſey.

Aber keiner iſt, ohne Zweifel, ſo weit gegangen, als Plato, für deſſen aufmerkſame Leſer es unbeſtreitbar iſt, daß er der Idee ein ganz unabhängiges ſubſtantielles Daſeyn gegeben; daß er angenommen hat, ein abſolutes idealiſche Gute, Schöne, Gerechte u. ſ. w. ſey irgend wo vorhanden, ſey ewig, das Modell aller einzelnen ſchönen und guten Sachen, und gründe allein die Wiſſenſchaft, zu welcher ſich der Menſch nur erheben könne, wenn er, durch Tödtung der Sinne, und Stärkung des Geiſtigen und Sittlichen in ihm, die Erinnerungen an die Kenntniſſe auffriſche, die er, in einem vorigen beſſern Zuſtande, durch unmittelbare Anſchauung jener Ideale geſammelt habe.

Dieſes iſt, auf das deutlichſte dargeſtellt, die Platoniſche Theorie von den Ideen, die Ariſtoteles, in Abſicht des Guten, beſtreitet. Er hat ohne Zweifel unrecht, wenn er zu behaupten ſcheint, daß man nicht etwas G e m e i n ſ ch a f t l i ch e s in Allem, was Gut heißt, auffinden könne. Aber er hat Recht, wenn er behauptet, daß, um zur Kenntniß des praktiſchen Guten in der Sittenlehre zu gelangen, die Unterſuchung dieſer ſubſtantiellen Idee des Guten wenig beytragen könne.

Seine Gründe ſind indeſſen eben ſo ſophiſtiſch, als die, welche er beſtreitet.

Der erſte iſt uns am allerfremdeſten. Dasjenige kann keine Idee haben, wobey ein Früheres und ein Späteres Statt findet. Es kann ſeyn, daß Plato nirgends von einer Idee, welche ſich auf die Zahlen bezieht, und gleichſam die abſolute Zahl vorſtellt, redet: aber es iſt überhaupt ſchwankend, wie weit er dieſe ſubſtantiellen Muſter ſich erſtrecken läßt. Dafür war hingegen beym Pythagoras die Zahl die erſte und die einzige Idee, das Muſter der ganzen Schöpfung.

Iſt das Frühere und Spätere dasjenige, was nur durch ſucceſſive Momente exiſtirt, und daher in keinem Augenblicke als ganz und vollſtändig angeſehen werden kann? Aber der Punkt der Reife und der vollen Entwickelung iſt bey Pflanzen und Thieren wahrſcheinlich der Moment, bey welchem die Idee oder das Ideal zu finden iſt: und gerade bey dieſen ſtets wachſenden oder abnehmenden, kurz bey dieſen, nur in einer Succeſſion verſchiedner Zuſtände fortdauernden Weſen, iſt ein Ideal am erſten anzunehmen, Daß bey dem Begriffe des Guten ein Früheres und ein Späteres Statt finde, wird vom Ariſtoteles noch ſpitzfindiger bewieſen. Das Weſen, ſagt er, iſt früher, als das Verhältniß, und beyde kommen doch mit in die Idee des Guten.

Ich werde die andern Einwendungen, welche

Ariſtoteles von der abſoluten Einheit der Platoniſchen Ideen hernimmt, um die Wahrheit derſelben zu beſtreiten, nicht einzeln durchgehen; als, daß z. E. nicht alle Kategorien eine gemeinſchaftliche Idee des Guten haben können; — daß es im Grunde nicht möglich ſey, das Gute an ſich, oder das Ideal, von eben dieſem Modelle, inſofern es dem Individuum wirklich mitgetheilt und einverleibt worden iſt, zu unterſcheiden; — daß wenigſtens die nur in Beziehung auf andre Zwecke, oder als nützlich für gut erkannten, und die um ihrer ſelbſt willen wählbaren Gegenſtände, nicht unter einer gemeinſchaftlichen Idee ſtehen können; und daß, wenn auch von der Idee des Guten der Künſtler, oder überhaupt der handelnde Menſch, eine vorläufige Kenntniß ſeines Endzwecks und der Richtung, welche er in ſeinen Operationen zu nehmen hat, ziehen könne, doch die Erfahrung lehre, wie wenig er ſich um das Allgemeine, und wie viel um das Beſondre und Einzelne zu bekümmern habe. — Es wäre unnütz, dem Ariſtoteles beſtreiten zu helfen, was niemand mehr unter uns glaubt: obgleich im Allgemeinen die Ideenlehre einer der wichtigſten Punkte der philoſophiſchen Geſchichte iſt, bey welchem wir dem Gange des menſchlichen Geiſtes in den abſtrakteſten Unterſuchungen, vorzüglich nachſpüren können.

Fünftes Capitel.

Inhalt. Beweis, daß die Glückſeligkeit ſelbſt das höchſte Gut ſey.

Wir wollen alſo die Unterſuchung über die Natur des Guten von vorn anfangen: und von neuem fragen, was iſt es? — Jede menſchliche Handlung und jede Kunſt ſcheint ihr eigenthümliches zu haben. — Ein anderes Gut iſt, welches ſich die Arzneykunſt, ein anders, welches ſich die Feldherrnkunſt zu erreichen vorſetzt; und ſo iſt es in allen übrigen. Was iſt alſo das jeder Sache eigenthümliche oder ihr zugehörige Gut, oder das, um deſſentwillen alles Uebrige gethan wird? — Augenſcheinlich iſt es bey der Arzneykunſt, die Geſundheit; beym Geſchäfte des Feldherrn, der Sieg; bey der Baukunſt, die Aufführung einer Wohnung; und ſo viel verſchiedne Künſte es giebt, ſo viel giebt es auch verſchiedne Arten der Güter. — In allen, ſowohl Handlungen als Entſchlüſſen, liegt das Gute in dem Endzwecke, wonach ſie ſtreben. Denn um des Endzwecks willen und zu ſeiner Errei-

chung geſchieht das, was geſchieht. — Gäbe es alſo für ſämmtliche Handlungen und Geſchäfte der Menſchen einen gemeinſchaftlichen Zweck: ſo würde dieſer auch das Gute in Beziehung auf menſchliche Handlungen ſeyn. Gäbe es ſolcher Zwecke mehrere: ſo würde es auch von dieſem Guten mehrere Arten geben. — Durch einen Umweg iſt alſo die Unterſuchung auf eben den Punkt zurückgekommen, auf welchem wir zuvor ſchon waren. Aber der Gegenſtand verdient, daß wir ihn noch mehr aufzuklären verſuchen.

Die Zwecke ſelbſt, die wir haben, ſind von verſchiedner Art. Einige derſelben wählen wir nur als Mittel zu höhern Zwecken; um etwas anders durch ſie zu erreichen. Von dieſer Art iſt der Reichthum, von dieſer Art ſind überhaupt alle Werkzeuge und die muſikaliſchen insbeſondre. Wer hat ſich je Flöten angeſchafft, bloß um Flöten zu haben? Alſo nicht alle Zwecke ſind vollſtändige Zwecke. Das abſolut Gute oder das Beſte aber iſt etwas vollſtändiges. Giebt es alſo nur einen dergleichen Zweck, d. h. einen ſolchen, der

ſich gleichſam in ſich ſelbſt endiget; ſo würde dieſer der Gegenſtand ſeyn, nach dem wir forſchen: gäbe es deren mehrere; ſo würde es der vollkommenſte unter den vollſtändigen ſeyn. — Nun ſehen wir aber das, wonach wir um ſein ſelbſt willen ſtreben, für vollkommener an, als das, was wir um eines andern Dinges willen ſuchen; — und das, was lediglich um ſein ſelbſt, und nie um eines andern willen gewählt wird, für vollkommner, als die Sachen, welche, zugleich ihrer eignen Beſchaffenheiten wegen, und als Mittel eine andre zu erreichen, begehrt werden. — Zu der erſtern Claſſe gehört wohl nichts ſo ſehr als die Glückſeligkeit. Denn Ehre, Vergnügen, Verſtand, ja jede Vollkommenheit des Geiſtes, begehren und ſuchen wir zwar auch an ſich, und wir würden jedes derſelben uns wünſchen, auch wenn nichts weiter aus denſelben entſtände: wir betrachten ſie aber auch ſehr oft bloß als Mittel glückſelig zu werden, und begehren ſie alſo um der Glückſeligkeit willen. Die Glückſeligkeit hingegen wählen wir nie anders, als um

ihrer ſelbſt willen, — nie, damit ſie uns jene Güter, oder ſonſt irgend etwas verſchaffe.

Auf dieſelbe Schlußfolge kommen wir, wenn wir die Glückſeligkeit von Seiten der Selbſtgenugſamkeit anſehn. Dasjenige iſt ohne Zweifel vollſtändig, was ſich ſelbſt genug iſt. — Wenn man aber vom Menſchen ſagt, daß etwas ihm völlig genug thut, oder ihm die Selbſtgenugſamkeit verſchafft: ſo meint man nicht bloß, daß es ihm allein das zu einem einſamen Leben Erforderliche, ſondern daß es ihm auch als Vater, Sohn, Ehemann, Freund und ſelbſt als Glied einer bürgerlichen Geſellſchaft, das in allen dieſen Verhältniſſen mit andern Menſchen Nöthige verſchaffe. Denn der Menſch iſt von Natur, und nach ſeinem Weſen, ein zur Geſelligkeit, und beſonders zum bürgerlichen Leben beſtimmtes Geſchöpf; und was ihn alſo befriedigen ſoll, muß ihm, als geſelligen und in Geſellſchaft lebenden Menſchen, genug thun können. Doch muß man von dieſen Verbindungen irgendwo eine Gränze feſtſetzen: ſonſt wenn der Zuſammenhang durch die Aeltern auf alle Vorfahren, durch die Kinder auf alle

Nachkommen und durch die Freunde auf alle Freunde dieſer, ausgedehnt würde: ſo gienge die Verbindung jedes Menſchen ins Unendliche, und das was zureichen könnte, oder nöthig wäre, ihn zu befriedigen, müßte ebenfalls unendlich ſeyn. Doch dieß iſt eine Betrachtung, die an einem andern Orte eine weitere Unterſuchung erfordert.

Nun alſo das Genugthuende, oder das, was dem Menſchen die Selbſtgenugſamkeit verſchafft, iſt das, welches, wenn es auch allein vorhanden wäre, das Leben wünſchenswürdig machen, und es vor allen Bedürfniſſen ſichern würde. Ein ſolches Gut aber ſcheint allein die Glückſeligkeit zu ſeyn. Wenn ferner die Glückſeligkeit das Wünſchenswürdigſte ſeyn ſoll; ſo muß ſie nicht aus der Zuſammenzählung vieler Güter entſtehen, ſondern etwas ganzes und einfaches ſeyn. Denn beſtünde ſie in einer Summe und Zuſammenſetzung einer beſtimmten Anzahl Güter, ſo würde das kleinſte zu dieſer Summe hinzukommende Gut das Ganze ſchätzbarer machen. Dieſes könnte alſo nicht das höchſte Gut geweſen ſeyn.

Aus dieſem allen ſcheint zu erhellen, daß die Glückſeligkeit, da ſie Zweck aller Handlungen des Menſchen ſeyn ſoll, als etwas Vollſtändiges, und dem Menſchen, der ſie hat, die Selbſtgenugſamkeit Verſchaffendes angeſehen werden müſſe.

Erläuterungen

zum fünften Kapitel.

Noch immer kehren wir uns im Kreiſe um dieſelben Begriffe herum, ohne in der Unterſuchung weiter zu kommen.

Daß Glückſeligkeit als gleichbedeutend mit dem Worte **gut** angenommen werde, wurde gleich am Anfange geſagt: aber dort war es nur eine allgemein angenommene Meinung, hier ſoll es philoſophiſch erwieſen werden. Aber es bleibt immer nur Wort-Definition, ſo lange nicht angegeben wird, welcher Zuſtand und welche Beſchaffenheit des Menſchen, in ſeinen Fähigkeiten, ſeinen moraliſchen Anlagen, ſeinem Körper und deſſen Gliedern, und welche Lage und Verhältniſſe des Menſchen im geſellſchaftlichen Leben dieſe Glückſeligkeit ausmachen.

Am lichtvollſten iſt die Idee, daß Selbſtgenugſamkeit, (ἀυτάρκεια) das Merkmahl des vollkommenen Guten ſey, und eben ſo lichtvoll iſt die Erklärung dieſer Selbſtgenugſamkeit, daß ſie ſich nicht bloß auf die Bedürfniſſe des Menſchen in ſeiner Perſon, ſondern auch auf ſeine Bedürfniſſe, als eines geſelligen und unter Andern handelnden Weſens beziehe. Und am unverſtändlichſten iſt es, wie der Begriff, Glückſeligkeit, durchaus einfach ſey, und nur aus einem einzigen Gute beſtehen könne: da ſchon die Dauer des Lebens eine Succeßion von Gütern erfordert.

Ich will nur noch von dem Worte ἀυτάρκεια hinzuſetzen, daß es kein vollkommen gleich bedeutendes in unſrer Sprache hat. Der Begriff ſelbſt iſt uns natürlicher Weiſe nicht fremd. Der Menſch, welcher in ſich ſelbſt allein alles dasjenige findet, was er in Abſicht eines gewiſſen Endzwecks braucht, iſt ſich in Abſicht dieſes Endzweckes ſelbſtgenug, d. h. er bedarf keines Gehülfen und keines fremden Werkzeugs. Der, welcher in ſich ſelbſt alles fände, was zu ſeiner Fortdauer oder Glückſeligkeit nothwendig wäre, würde der Allgenugſame ſeyn. Dieſe Eigenſchaft, welche bey Menſchen nicht Statt findet, haben wir auf das höchſte Weſen, als bey ihm möglich

und ſeiner würdig, übergetragen. Die Griechen bezeichnen dieſen Begriff durch ein Adjektiv: αὐτάρκης, der ſich ſelbſt Genugſame, welches uns im Deutſchen fehlt; und ein Hauptwort: αὐτάρκεια, welches, nicht ganz richtig und deutlich, durch Selbſtgenugſamkeit von mir überſetzt worden iſt.

Sechſtes Capitel.

Inhalt. Die Glückſeligkeit, oder das höchſte Gut des Menſchen, liegt in dem ihm eigenthümlichen und ihm allein ausführbaren Werke: dieß ſind aber vernünftige Handlungen.

Vielleicht aber wäre es genug, ſich hierbey nur an die allgemeine Uebereinſtimmung der Menſchen zu halten, und ſich damit zu begnügen, daß jedermann Glückſeligkeit als das Beſte, oder das höchſte Gut für den Menſchen anſieht.

Doch würde immer noch der Wunſch übrig bleiben, deutlicher auseinander geſetzt zu ſehen, worin Glückſeligkeit eigentlich beſtehe.

Vielleicht gelingt dieß, wenn man zuvörderſt unterſucht, was denn die Beſtimmung des Menſchen, — mit andern Worten, was ſein eigenthümliches Geſchäft, was das Werk ſey, das er zu vollbringen beſtimmt iſt. Denn ſo wie für den Flötenſpieler, für den Bildhauer, und für jeden Künſtler, welche eine beſtimmte Arbeit zu machen, oder ein beſtimmtes Werk hervorzubringen haben, das Gute, — das, worauf ſie losar-

beiten, in der Vollendung ihres Werkes beſteht: ſo würde auch für den Menſchen, wenn er anders ein ſolches ihm eigenthümliches Werk von der Natur angewieſen bekommen hat, das Beſte deſſelben in der Ausrichtung dieſes Werks liegen. — Wäre es wohl möglich, daß der Zimmermann, und der Riemer ſeine ihm eigne Sphäre und ſein Geſchäft hätte, für den Menſchen aber, als Menſchen, es gar keine ihm eigenthümliche Arbeit, kein dergleichen Werk gäbe? Oder muß nicht vielmehr, ſo wie jedes einzelne Glied in dem Menſchen, Auge, Hand, Fuß, ſeine beſtimmte Verrichtung hat, auch für den ganzen Menſchen eine ſolche ihm eigenthümliche Verrichtung angegeben werden können? Und welche wäre wohl dieſes? Das bloße Leben und die Lebensthätigkeiten, des Ernährens und Wachſens, ſind ihm nicht allein eigen, ſondern er hat ſie mit den Thieren und Pflanzen gemein. Wir ſuchen aber das dem Menſchen eigenthümliche Werk. — Es folgt die zweyte Art des Lebens, das empfindende. Aber auch dieſe iſt dem Menſchen nicht eigen, ſondern, wie es ſcheint, auch allen Thieren gemein. Es bleibt alſo nur noch das thä-

tige Leben des Menſchen, inſofern er mit Vernunft begabt iſt, übrig. Im Menſchen aber, als einem vernünftigen Weſen, läßt ſich zweyerley unterſcheiden: ein Theil, welcher der Vernunft gehorcht; und einer, der ſo zu ſagen, im Beſitze derſelben iſt, und ſie durch vernünftiges Denken ausübet. Da alſo auch das Leben der Vernunft, von doppelter Art iſt, und entweder in der Thätigkeit der Vernunft ſelbſt, oder in der Befolgung ihrer Vorſchriften beſteht: ſo wird hier ohne Zweifel die durch ſich thätige Vernunft, als die höhere und regierende, vornehmlich in Betrachtung kommen. — Wenn alſo der Menſch eine Beſtimmung, oder ein ihm von der Natur aufgetragnes Geſchäft hat, ſo beſteht jene und dieſes in dem vernünftigen Denken, oder doch in Handlungen, die nicht ohne Vernunft geſchehen. — Und wenn dieſes die allgemeine Beſtimmung der Gattung iſt, ſo iſt es auch das Werk des in ſeiner Gattung vollkommnen Individuums. Denn ſo iſt es bey jeder andern Verrichtung: was des Lautenſpieles Geſchäfte im Allgemeinen iſt, das iſt auch das Werk des einzelnen vortrefflichen Lautenſpielers insbeſondre, nur mit

dem Zuſatze, daß das Werk des letztern auch das vortrefflichere Werk iſt. Die Sache des Tonkünſtlers in abstracto iſt, ein muſikaliſches Inſtrument zu ſpielen: die Sache des großen Muſikers iſt, es gut zu ſpielen.

Zufolge allen dieſen Betrachtungen, können wir annehmen, daß das Werk und die Beſtimmung des Menſchen in einer gewiſſen Art des Lebens und der mit dem Leben verbundnen Thätigkeit liegt. — Dieſe Art aber iſt das vernünftige Leben, oder die Kraftäußerungen und Handlungen der Seele, die nach und mit Vernunft geſchehen. — Dieß iſt das Werk des Menſchen. Das Werk des vortrefflichen oder des tugendhaften Menſchen iſt, alle ſolche Handlungen nach der vollkommenſten Vernunft zu verrichten. Jedes Weſen aber macht dasjenige vortrefflich, was es nach der ſeiner Natur eignen Vollkommenheit vollbringt. Alſo wird endlich das wahre Gut des Menſchen in tugendhaften oder der Tugend (der menſchlichen Vollkommenheit) gemäßen Thätigkeiten der Seele beſtehen: und, — giebt es der Tugenden mehrere, — in Thätigkeiten, welche nach der höchſten und vollkommen-

ſten Tugend geſchehen: und dann noch mit dem Zuſatze: durch den Zeitraum eines ganzen Lebens. Denn ſo wie, nach dem Sprichworte, eine Schwalbe, oder ein ſchöner Tag noch nicht den Sommer macht: ſo macht auch nicht ein Tag oder eine ſehr kurze Zeit, auf jene Art zugebracht, — das glückſelige Leben aus.

Erläuterungen

zum ſechſten Kapitel.

Nun kommen wir der Sache ſelbſt, welche wir unterſuchen, etwas näher; und der Weg, welchen Ariſtoteles einſchlägt, iſt ohne Zweifel der natürlichſte: der Weg, die Natur des Menſchen zu unterſuchen, und in ihren Eigenthümlichkeiten ſeine Beſtimmung und ſein höchſtes Gut zu finden.

Aus dem Menſchen kann und ſoll, durch die Sittenlehre, kein anderes Weſen gemacht werden, als er iſt: aber er ſoll in den Anlagen ſeines Weſens vervollkommnet werden. Die Tugend muß in der menſchlichen Natur liegen: ſie iſt dieſe Natur, in ihrer wahren, urſprünglichen Geſtalt. Die erſte Pflicht des Menſchen iſt die Bewerbung um diejenige Selbſtkenntniß, nach welcher er ſich

bewußt wird, was er iſt, und was in ihm liegt, wohin er ſtrebt, und was er ſchon bis jetzt ohne Bewußtſeyn gethan hat. Von dem Augenblicke an, wo er zu dieſer Kenntniß gelangt, entſteht eine neue Ordnung der Dinge im Menſchen: er miſcht ſich nun ſelbſt in ſeine Cultur ein; ſeine Natur hatte bisher auf ihn gewirkt; und nun wirken ſeine freyen Handlungen auf ſeine Natur zurück, ſie zu veredeln.

In dieſem Momente der erwachenden Selbſtkenntniß, iſt die erſte Frage, die der Menſch an ſich thut, wozu bin ich da? oder was iſt meine Beſtimmung? Von der Beantwortung dieſer Frage hängt, wie Ariſtoteles richtig vorausſetzt, die Einſicht in das Weſen der Glückſeligkeit und Tugend ab.

Daß der Menſch einen Endzweck haben müſſe, wird freylich dabey ohne Beweis vorausgeſetzt; aber der Beweis davon liegt in ſeiner Natur: die Ueberzeugung davon geht allen Ideen und Betrachtungen, die er über ſich ſelbſt anſtellt, voran; oder kommt mit ihnen zugleich in die Seele.

Sobald er ſich von dieſer Ueberzeugung weiter Rechenſchaft geben will: ſo kann er nichts weiter, als ſolche Vergleichungen anſtellen, wie Ariſtoteles ſie anſtellt; — die aber freylich iene Ueberzeugung nicht begründen, ſondern nur erläutern. Jeder Stand, jede beſondre Lage in der bürgerli-

chen Geſellſchaft, (vor deren Errichtung an kein Philoſophiren zu denken war,) hat ihren Beruf, ihre vorgezeichnete Laufbahn, ein ihr aufgetragnes Werk: — und die Lage des Menſchen im Univerſum ſollte für dieſes nicht auch ſeine Beſtimmung haben? Wir ſehen, daß jedes ſeiner Gliedmaßen eine eigenthümliche Beſtimmung hat; — und das aus denſelben entſtehende Ganze ſollte nicht zu irgend etwas insbeſondre beſtimmt ſeyn?

Dieſe Beſtimmung kann er, bey weiterer Unterſuchung, nur in Handlungen, — und in derjenigen Art der Handlungen, die ihm allein eigen iſt, in vernünftigen Handlungen finden. So kommt er endlich zu dem edelſten Principe ſeiner Sitten, das im menſchlichen Geſchlechte auch eines der älteſten iſt. — Vernünftig denken, und nach Vernunft das Vernunftloſe in ſich regieren; das iſt die Beſtimmung des Menſchen: und diejenige Beſchaffenheit ſeines Geiſtes, die ihn in den Stand ſetzt, dieſe Beſtimmung zu erfüllen; dieſe heißt, inſofern ſie bey gewiſſen Perſonen in einem vorzüglichen Grade angetroffen wird, Tugend.

Das Ideal der Gattung iſt die Vollkommenheit des Einzelnen. Der Menſch iſt vollkommen, wenn er ganz Menſch iſt: Dieß kommt der Platoniſchen Idee nahe, und alle Philoſophen, welche den erſten Urſprung der menſchlichen Tu-

gend unterſuchen, werden dahin kommen. Sie werden immer erkennen, daß der Menſch etwas in ſich ſchon vorfinden mußte, was er nur mit Bewußtſeyn wahrzunehmen, und worüber er zu denken anfieng, als ſeine Vernunft erwachte: Plato glaubte, daß dieſes Etwas in Erinnerungen aus einem vorigen Zuſtande, in Erneuerungen allgemeiner Vernunftbegriffe eines ehedem ſchon hoch ausgebildeten Geiſtes läge. Ariſtoteles glaubt, und ich mit ihm, daß es Fakta der innern Erfahrung ſind, welche der Menſch zuerſt wahrnimmt, dann durchdenkt, dann zu Vernunftbegriffen erhebt.

Wenn das Kantiſche Syſtem, welches die Vernunft alle ihre ſittlichen Ideen aus ſich ſelbſt herausbringen läßt, irgend einen feſten Grund haben ſoll: ſo muß es mit dem Platoniſchen zuſammenfallen. Dieſe Ideen müſſen älter, als die gegenwärtige Periode des menſchlichen Lebens, ſeyn.

Siebentes Capitel.

Inhalt. Von der in unſrer Wiſſenſchaft erforderlichen Genauigkeit: — und von den verſchiednen Arten, zur Kenntniß der Principien zu gelangen. — Vergleichung des zuvor angegebnen Princips mit allen bekannten Lehrſätzen von der Glückſeligkeit. — Eintheilung der Güter in innere und äußere. — Die Glückſeligkeit wird in die inneren geſetzt: die Güter der Seele ſind aber nur Thätigkeiten.

Das zuletzt Geſagte mag alſo gleichſam für den Umriß des Begriffs der Glückſeligkeit gelten. Und vielleicht muß man auf dieſe Art die Umriſſe mit einfachen Strichen ziehen, ehe man das Bild ausmahlen kann. Sind jene einmahl richtig gezogen, ſo kann leicht, was zu dem Umriſſe noch fehlt, aber doch ſchon durch denſelben beſtimmt iſt, einzeln auseinander geſetzt und hinzugefügt werden. Bey dieſer zweyten Arbeit iſt auch die Zeit ſelbſt bald Erfinderinn, bald wenigſtens gute Gehülfinn derer, welche auf den gelegten Grund fortbauen wollen. Und ſo ſind auch in allen Künſten die Fortſchritte geſchehen. Denn die Talente zur Ergänzung einer ſchon angefangenen Erfindung ſind gemein.

Man erinnere ſich aber noch, was ich zuvor geſagt habe: daß man nicht bey allen Gegenſtänden der Unterſuchung eine gleiche Genauigkeit bey dem Vortrage ſuchen müſſe; ſondern jedesmahl nur die, welche der Natur des behandelten Gegenſtandes, oder der Lehrart der vorgetragenen Wiſſenſchaft eigen iſt. So haben der Zimmermann und der Geometer beyde mit Unterſuchung der geraden Linie zu thun: aber jeder unterſucht ſie auf eine andre Weiſe: der erſte, nur in Beziehung auf ſein Werk, ſo weit ſie zur Verfertigung deſſelben nothwendig iſt; der andre an ſich, um ihr Weſen und ihre Eigenſchaften kennen zu lernen, weil es ihm bloß um Erkenntniß der Wahrheit zu thun iſt. Auf gleiche Weiſe müſſen wir, in Abſicht aller andern Unterſuchungen, verfahren, damit nicht die beyläufigen Erörterungen die Hauptunterſuchung verdrängen. — Auch iſt es nicht bey allen Materien auf gleiche Weiſe nöthig, nach dem Warum zu fragen: ſondern bey einigen iſt es hinlänglich, wenn das, was iſt, ausgemacht iſt. — Dieſes letztere iſt beſonders bey den Principien die Hauptſache. — Die Gewißheit des Faktums, daß eine

gewiſſe Sache ſey, iſt das Erſte und der Anfang der Unterſuchung. —

Die Wege, wie man zu den Principien oder den Anfängen des Denkens gelangt, ſind verſchieden. Zuweilen werden ſie durch Induktion gefunden, in andern Fällen ſind ſie aus unmittelbarer Empfindung geſchöpft, oder der Menſch kommt auf dieſe Principien durch eine ihm vorher ſchon zur Gewohnheit gewordene Denkungsart. Der Philoſoph nun muß in ſeinen Theorien die Grundbegriffe jedesmahl auf demjenigen Wege ſuchen, auf welchem ſie der Natur am angemeſſenſten beſtimmt werden. — Sehr viel aber kommt darauf an, daß ſie richtig beſtimmt werden. Denn ſie haben auf die ganze folgende Unterſuchung den größten Einfluß. — Der Anfang, d. h. die Entdeckung, wo man anfangen ſoll, iſt, wie ſchon ein altes Sprichwort lehrt, mehr, als die Hälfte der Arbeit. Bey Unterſuchung der Principien aber, muß der Philoſoph nicht bloß bey einer einfachen Reihe von Schlüſſen ſtehen bleiben: ſondern er muß auf alles, was von dem Gegenſtande bekannt iſt, Rückſicht nehmen. — Denn mit einem wahren Principe müſſen alle an-

dern Eigenſchaften des Gegenſtandes, auch die, welche nicht unmittelbar aus dem Principe folgen, übereinſtimmen. Ein Irrthum aber entdeckt ſich dadurch, daß er mit einem andern, als wahr ausgemachten Satze in Widerſpruch kommt.

Die Güter pflegen in äußere und innere, in Güter des Leibes und Güter des Geiſtes, eingetheilt zu werden. Unter dieſen ſehen wir die letztern als die vornehmſten, d. h. als ſolche an, welche den Nahmen des Guten am allermeiſten verdienen. Dieſe Güter ſind die Thätigkeiten und Handlungen des Geiſtes. Nach dieſer alten und von den Philoſophen einſtimmig behaupteten Meinung, liegt alſo die Glückſeligkeit, oder der Zweck des Menſchen in gewiſſen Thätigkeiten. Dadurch iſt es zugleich ausgemacht, daß dieſer Endzweck unter den Geiſtes-Gütern, und nicht unter den äußerlichen zu ſuchen ſey. Damit ſtimmt überein, daß wir, wie ich ſchon geſagt habe, die Ausdrücke εὖ ζῆν und εὖ πράττειν, (wohl leben und wohl handeln,) mit dem, glückſelig ſeyn, als gleichbedeutend brauchen.

Man könnte demnach die Glückſeligkeit ſo definiren: ſie ſey das Leben oder die

Thätigkeit einer Kraft, wenn dieſe in ihrer größten Vollkommenheit iſt.

Mit dieſer Definition der Glückſeligkeit ſtimmen nun alle Meinungen überein, welche je unter den Philoſophen über ſie behauptet worden ſind. Einige nähmlich ſetzen ſie in die Tugend, andere in einen aufgeklärten praktiſchen Verſtand, oder in die Klugheit, und noch andre behaupten, daß ſie eine Art von Weisheit ſey. — Andre wollen, daß dieſe Güter mit dem Vergnügen verbunden, oder doch nicht von demſelben getrennt ſeyn müſſen, um glückſelig zu machen. Andre endlich nehmen auch noch den äußern Wohlſtand des Menſchen mit in den Begriff auf.

Von dieſen verſchiednen Meinungen empfehlen ſich einige durch das Alterthum und die Menge ihrer Anhänger, andre durch den Ruhm ihrer Erfinder und Vertheidiger, wenn auch die Zahl derſelben geringer iſt. — Es iſt nicht wahrſcheinlich, daß alle dieſe Männer durchaus Unrecht haben. Vielmehr iſt zu vermuthen, daß das Meiſte in ihren Behauptungen wahr iſt, oder, daß wenigſtens das eine Wahre mit unter dieſen Ideen enthalten ſey. Mit den erſten nun, welche die

Glückſeligkeit in die Tugend überhaupt oder in eine gewiſſe Tugend ſetzen, ſtimmt unſre Definition, daß die Glückſeligkeit in Thätigkeit beſtehe, überein. Denn Tugend zeigt nichts anders, als eine Fertigkeit, auf eine beſtimmte Weiſe zu handeln an.

Erläuterungen

zum ſiebenten Kapitel.

Die Erläuterungen, welche ich oben über den Begriff des Worts ἀρχή, das wir nicht anders, als durch Princip zu überſetzen wiſſen, gegeben habe, werden dienen, um die Behauptungen dieſes Kapitels, die ſonſt ziemlich befremdend ſind, deutlich zu machen. Bey den Principien ſoll es bloß auf die Vergewiſſerung der Thatſache, — oder daß die Sache ſey, ankommen, ohne daß die Urſachen, warum ſie iſt, aufgeſucht werden dürfen. — Und doch ſcheinen Principien gerade die Urſachen zu ſeyn. — Die Gewohnheit ſoll auf die Erfindung der Principien Ein-

fluß haben? — und Principien ſind doch bloß das Werk der Vernunft.

Beydes iſt nicht mehr ſo widerſinnig, wenn man weiß: daß Princip der Anfang der Unterſuchung, — die Erſte in einer uns gegenwärtigen Ideenreihe iſt.

Wiewohl der erſte Satz, daß, bey den Principien, um die Urſachen nicht mehr gefragt werde, iſt in jedem Verſtande des Wortes Princip richtig. Denn da, wo unſre Forſchungen anfangen, oder aufhören, kann von weiteren Beweiſen nicht mehr die Rede ſeyn. Auch die geometriſchen Axiome ſind nicht bewieſen worden: und Kant hat deßwegen ihre doch apodiktiſche Gewißheit aus einer Anſchauung a priori, aus einer Induktion, die doch nicht die Induktion aus Erfahrungen iſt, hergeleitet.

Ariſtoteles iſt mit Kant darin übereinſtimmend, daß er gewiſſe Principien, wozu er ohne Zweifel die Axiome der Mathematik rechnet, aus der Anſchauung entſtehen läßt. Aber er weiß nichts von einer andern Anſchauung, als der ſinnlichen.

Eben deßwegen ſieht er auch die Empfindung ſelbſt, oder die unmittelbare Erfahrung, als einen der Wege an, zu den Principien zu gelangen. Und dieß iſt ſie in allen den Fällen, wo der Anfang der Unterſuchung mit der Betrachtung des

Einzelnen gemacht wird. So lernen wir die Elemente, Feuer und Waſſer u. ſ. w. (dafür hielt ſie Ariſtoteles wenigſtens,) aus welchen wir die Entſtehung ſo vieler andern Dinge, — als aus Principien, — herleiten, nur durch Erfahrung kennen.

Daß aber auch die Gewohnheit, oder eine dem Menſchen eigne Gemüthsart ihm zu der Kenntniß der Principien verhelfen könne: davon giebt unſre Wiſſenſchaft ſelbſt ein Beyſpiel. Es iſt oben geſagt worden, daß die Principien der Moral von dem ſittlich guten Menſchen am leichteſten, und von dieſem nur allein gefunden werden. Die Ueberzeugung von dem Daſeyn Gottes und der Unſterblichkeit der Seele entſteht, nach Kant, aus dem Bedürfniſſe eines Geiſtes, der ſchon das Geſetz der Vernunft befolgen will, und daſſelbe mit ſich ſelbſt außerdem im Widerſpruche findet. Alſo kann allerdings die Erfindung gewiſſer Grundideen und Grundſätze, durch die Denkungsart und die Handlungen des Menſchen, die ſelbſt eine Folge der Uebung oder der Gewohnheit ſeyn kann, veranlaßt werden.

Ich habe das neunte Kapitel des Lambinus zum achten gezogen: weil es nur die Anwendung der Regeln, die in Abſicht der Erfindung der Principien gegeben werden, enthält.

Das Princip, das Ariſtoteles feſtzuſtellen ſucht, iſt; daß Glückſeligkeit in einer Reihe von Thätigkeiten beſtehe: und er zeigt die Uebereinſtimmung dieſes Princips mit einem andern, von allen Philoſophen anerkannten Satze; daß die Glückſeligkeit in Gütern des Geiſtes liege. Aber im Geiſte kennen wir nichts, als Kräfte und Aeußerungen derſelben.

Achtes Kapitel.

Inhalt. Unterſuchung, ob das Vergnügen einen Beſtandtheil der Glückſeligkeit ausmache.

Es kommt aber hierbey noch der erhebliche Unterſchied in Betrachtung: ob wir bloß von dem Beſitze, oder von dem Gebrauche des höchſten Gutes reden, ob wir es in die Fertigkeit oder in die Ausübung der Fertigkeit ſetzen. Denn eine Fertigkeit kann im Menſchen ſeyn, und doch nichts hervorbringen: dieß iſt der Fall im Schlafe, oder in jedem andern Zuſtande, wo die Fertigkeit ruht. Die wirkliche Handlung aber, oder die Aeußerung der Fertigkeit kann nie ohne Folgen bleiben. Sie bringt nothwendig etwas hervor, und von ihrem guten Erfolge hängt die Glückſeligkeit ab. So wie bey den Olympiſchen Spielen nicht die Eigenſchaften der Schönheit und der Stärke jemanden den Kranz erringen; ſondern der Kampf, durch welchen dieſe Eigenſchaften ſich zeigen: (denn wer wird anders Sieger, als einer der Kämpfenden?) ſo werden auch alles deſſen, was das menſchliche Leben

Schönes und Gutes hat, nur diejenigen theilhaftig, welche ihre Natur-Anlagen in wirklichen zweckmäßigen Handlungen gebrauchen.

Und mit dem Zuſtande einer dergeſtalt gelingenden Thätigkeit iſt das Vergnügen weſentlich verbunden. Denn das Vergnügen ſelbſt entſteht aus einer Thätigkeit des Geiſtes. Jedem iſt dasjenige angenehm, womit er ſich zu beſchäftigen liebt. Pferde machen demjenigen Vergnügen, der ein Freund vom Reiten iſt; Schauſpiele dem, welcher die durch Schauſpiele hervorgebrachten Gemüthsbewegungen liebt. Auf eben die Art macht die Gerechtigkeit demjenigen Vergnügen, der in gerechten Handlungen die ſeinem Geiſte angemeſſenſte Beſchäftigung findet; und überhaupt die Tugend dem, welcher zur Vollbringung der Tugend geneigt iſt.

Wenn bey dem großen Haufen das Vergnügen mit der Tugend zu ſtreiten ſcheint: ſo iſt es nur darum, weil ihre Vergnügungen nicht die natürlichen ſind. Die Kenner und Liebhaber des wahren Schönen aber empfinden nur das angenehm, was ſeiner Natur nach Vergnügen zu erregen fähig iſt. Von dieſer Art

ſind tugendhafte Handlungen: ſie erregen alſo bey Menſchen des gedachten Charakters wirklich angenehme Empfindungen. Und dieſes Vergnügen kann man ein weſentliches oder abſolutes nennen.

Das Leben des Tugendhaften bedarf aber nicht des Vergnügens, als eines Zuſatzes, welcher der Tugend von außen beygefügt werden müſſe: ſondern es enthält das Vergnügen, als einen Beſtandtheil in ſich.

Daß mit der Ausübung der Tugend, Vergnügen für den Tugendhaften verbunden ſey, erhellet, außer den angeführten Gründen, auch noch daraus; weil der tugendhafte Mann aufhören würde, es zu ſeyn, wenn er nicht die guten Handlungen, die er thut, gerne thäte; d. h. wenn er ſich nicht darüber freute. Denjenigen wird niemand einen gerechten Mann nennen, der nicht im Recht-Thun ſein Vergnügen findet; — noch den freygebig und wohlthätig, dem nicht das Wohlthun Freude macht. Wenn dieß nun bey allen tugendhaften Handlungen auf gleiche Weiſe Statt findet: ſo muß es zu dem Weſen derſelben gehören, angenehm zu ſeyn, oder Vergnügen zu machen. Es kommt ihnen aber auch eben ſo weſentlich das Prädikat des

Guten und des Schönen, als das Prädikat des Angenehmen zu. Ja es kommt ihnen jenes Prädikat unter allen Dingen am meiſten zu, wenn anders dem Urtheile der edelſten und vollkommenſten Menſchen zu trauen iſt. Aber es iſt dem Urtheile dieſer zu trauen. In tugendhaften Handlungen kommt alſo alles zuſammen: die höchſte Güte, die höchſte Schönheit und das höchſte Vergnügen. Dieſe drey Sachen ſind nicht ſo von einander getrennt, wie es in der Deliſchen Aufſchrift lautet:

„das Schönſte iſt die Gerechtigkeit; das „Beſte iſt die Geſundheit; und das An„genehmſte iſt, deſſen theilhaftig wer„den, was man liebt."

Nein, alles dieſes findet ſich bey tugendhaften Handlungen vereiniget.

In einer fortgeſetzten Ausübung aller Tugenden alſo, oder in der Ausübung der beſten und höchſten unter ihnen beſteht, nach unſerer Theorie, die Glückſeligkeit.

Doch habe ich ſchon oben geſagt, und ich wiederhohle es hier: daß ſie der äußern Güter nicht gänzlich entbehren kann. Denn es iſt unmöglich, oder ſehr ſchwer, vorzügliche Tugenden auszuüben, wenn

man nicht äußere Hülfsmittel, Gelegenheit und Unterſtützung dazu hat. Vieles von dem Guten, was der Tugendhafte thun will, kann er nur durch Werkzeuge, durch Hülfe von Freunden, des Reichthums, oder politiſchen Anſehns vollbringen.

Andere äußren Güter gehören gleichſam zum Anſtande und zum Schmucke der Tugend: und ihre Abweſenheit ſcheint einiger Maßen das innere Verdienſt und die innere Glückſeligkeit zu verdunkeln. Zu ſolchen Gütern gehört z. B. eine edle Geburt, eine ſchöne Körper-Geſtalt, eine mit zahlreichen und wohlgerathenen Kindern geſegnete Familie. Denn auch der Tugendhafteſte wird nicht vollkommen glücklich ſeyn, wann er häßlich an Geſtalt, wenn er von niedriger Herkunft iſt, oder wenn er ein ehe- und kinderloſes Leben führt. Noch weniger wird es derjenige ſeyn, der ungerathne Kinder oder unredliche Freunde hat, oder dem die redlichen abſterben. Denn wie geſagt, die innere Glückſeligkeit des Geiſtes ſcheint dieſer Unterſtützung des äußern Wohlſtan-

des zu bedürfen. Daher auch einige zu dem Irrthume verleitet werden, die ganze Glückſeligkeit in den äußern Wohlſtand zu ſetzen, und die Glückſeligkeit mit dem Glücke für einerley zu halten: dahingegen andre, ebenfalls mit Unrecht, die Tugend, mit Ausſchließung aller äußern Güter, für zureichend zur Glückſeligkeit halten.

Erläuterungen
zum achten Kapitel.

Ariſtoteles kommt nun auf die berühmte Frage, welche in unſern Tagen von neuem die Moraliſten beſchäftigt hat: ob das Vergnügen mit zur Glückſeligkeit, oder zum höchſten Gute gehöre.

Das wäre ein bloßer Wortſtreit, wenn man nur darüber ſtritte, was man mit dem Worte Glückſeligkeit für eine Bedeutung verbinden, und ob man das Vergnügen mit darunter begreifen wolle, oder nicht: aber das iſt kein Wortſtreit mehr, ob das Vergnügen mit zu dem höchſten Zwecke des Menſchen gehöre. Kant, der es zur

Glückſeligkeit rechnet, ſchließt eben deßwegen die Glückſeligkeit ſelbſt von dem höchſten Zwecke aus. Ariſtoteles, der es als unbezweifelt anſieht, daß Glückſeligkeit den höchſten Zweck ausmache, unterſucht erſt, ob Vergnügen zu derſelben gehöre.

Daß Handlungen, die nach der Vernunft geſchehen, d. h. ſittlich gute Handlungen, den höchſten Zweck des Menſchen ausmachen: darüber iſt die neueſte Philoſophie mit der alten, ſo wie beyde mit der allgemeinen Menſchenvernunft, übereinſtimmend. Aber darin ſind ſie unterſchieden, daß die neueſte Philoſophie die vernünftige Thätigkeit von aller Empfindung, die durch ſie erregt werden könnte, trennt, oder dieſe Empfindung für ganz gleichgültig erklärt; und daß die alte an die Thätigkeit die Empfindung knüpft, und das Angenehme von dieſer, bey einer tugendhaften Thätigkeit, ſelbſt als das erſte Mittel anſieht, den Vorzug derſelben dem Menſchen bekannt zu machen.

Ich kann nicht anders, als dem Ariſtoteles in dem Satze beyſtimmen, daß es angenehme Empfindungen zwiefacher Art gebe: ſolche, die von außen durch die Sinne kommen; andre, die aus der Seele ſelbſt durch ihre Kraftäußerungen entſtehn. Beyde zeigen dem Menſchen allerdings zu

allererſt und urſprünglich den Zuſtand an, welchen er vorziehn ſoll: jene den Zuſtand des Körpers, dieſe den der Seele. Daß von dieſen Empfindungen die Operationen des Geiſtes, in jeder Art, ausgehn, — daß ſie früher ſind, als die Begriffe und Ideen, und daß, wenn zugeſtanden wird, daß das moraliſche Gefühl uns in guten Handlungen Vergnügen finden laſſe, dieſes Gefühl nicht bloß erſt eine Folge der ausgeübten Pflicht, ſondern ein Erkenntnißgrund ihrer Güte, und der erſte Antrieb zu ihrer Ausübung ſey, ſcheint mir einzuleuchten. Mit einem Worte, daß es nicht möglich ſey, die Handlungen von den Empfindungen zu trennen, oder in jenen einen Unterſchied übrig zu laſſen, der zu einem Bewegungsgrunde und Antriebe, die eine zu thun und die andre zu unterlaſſen, dienen könne, wenn unter dieſen aller Unterſchied aufgehoben wird: das hat jetzt für mich noch alle Evidenz. Es wird wenigſtens nie möglich ſeyn, den Werth, oder den Vorzug, welchen wir einer Art zu ſeyn vor der andern geben, anders zu bezeichnen, als daß wir den einen Zuſtand lieber wollen, als den andern; — (und dieß iſt es eben, was Ariſtoteles ſagt, daß die Liebe oder die Zuneigung zu einer Sache, mit dem Vergnü-

gen an derſelben nothwendig verbunden ſey:) — indem wir aber dieß ſagen, drücken wir zugleich aus, daß wir dieſen Zuſtand für angenehm halten: — ſo lange wenigſtens, als wir nicht in dem Wohlgefallen, das der eine Zuſtand vor dem andern erregt, noch Unterſchiede zu entdecken wiſſen, um derentwillen Vernunft und Sprachgebrauch in dem einen Falle den Nahmen des Angenehmen und des Vergnügens zulaſſen, in dem andern nicht erlauben.

Neuntes Kapitel.

Inhalt. Ob die Glückſeligkeit ein bloßes Geſchenk der Gottheit, der Natur, und des Glücks; oder ein Werk der Erlernung, der Uebung, und der eignen Bemühung des Menſchen ſey.

Hieraus entſpringen nun neue Fragen und neue Unterſuchungen. Auf welche Weiſe kann die Tugend erlangt werden? Iſt ſie durch Erlernung oder durch Angewöhnung, oder durch irgend eine andre Art der Uebung zu erlangen? Oder iſt ſie ein bloßes, freyes Geſchenk der Gottheit? oder eine Gabe des Glücks?

Allerdings, wenn irgend ein anderes Gut, das den Menſchen zu Theile wird, als ein Geſchenk der Gottheit anzuſehen iſt: ſo wird gewiß die Tugend und die Geiſtes-Glückſeligkeit, das höchſte aller menſchlichen Güter, von dieſem Geber hergeleitet werden müſſen. Doch dieß auszuführen, gehört für eine andre Unterſuchung.

Es ſcheint indeß, daß die Tugend deßwegen nicht weniger von Gott herkomme; wenn ſie gleich nicht die Folge einer unmittelbaren Eingebung, ſondern ein

Werk des Erlernens und der Uebung iſt. Denn ſchon in ſo fern iſt ſie göttlich, als der Preis, welcher ihr vorgeſteckt iſt, und der Zweck, auf welchen ſie los arbeitet, das Höchſte iſt, wodurch ſich die Gottheit ſelbſt unterſcheidet.

Wenn aber die Tugend durch Uebung zu erhalten iſt, ſo iſt es auch möglich, dieſelbe unter den Menſchen immer mehr und mehr gemein zu machen. Denn es iſt alsdann allen, die nicht ganz von der Natur verwahrloſet ſind, möglich, durch empfangnen Unterricht und durch eigne darauf gewandte Sorgfalt ſie zu erlangen.

Und wenn es beſſer iſt, durch Erlernung und Uebung, als durch den bloßen Zufall, zur Glückſeligkeit zu gelangen: ſo iſt es auch zu vermuthen, daß ſich die Sache wirklich ſo verhalte. Denn wenn jedes Ding, welches von der Natur herkommt, wirklich ſo von Natur iſt, wie es am beſten iſt, daß es ſey: ſo wird auch von der Glückſeligkeit, als dem Höchſten und Vortrefflichſten, jedes Prädikat angenommen werden können, das jener Vortrefflichkeit gemäß iſt. Dazu gehört aber, daß ſie nicht eine Gabe des Glücks,

ſondern ein Erwerb der auf ſie gewandten Sorgfalt ſey.

Es iſt dieß auch aus der Definition ſelbſt klar. Wir haben nähmlich geſagt, die Glückſeligkeit beſtehe in einer gewiſſen beſtimmten Art der Thätigkeit der Seele, und dieſe ſey die tugendhafte Thätigkeit: alle andern Güter aber gehören nur in ſo fern dazu, als ihre Gegenwart entweder vorausgeſetzt werde, wenn die Tugend möglich ſeyn ſolle; oder inſofern ſie ſelbſt Werkzeuge und Hülfsmittel zur Ausübung der Tugend ſeyn.

Dieſe ganze Theorie von der Glückſeligkeit, die in der Tugend beſteht, ſtimmt mit demjenigen überein, was ich im Anfange dieſes Werks geſagt habe, daß die Kenntniß deſſen, was für den Menſchen das höchſte Gut ſey, in der Staatswiſſenſchaft aufzuſuchen ſey. Es arbeitet nähmlich die Staatskunſt auf nichts ſo ſehr los, als den Bürgern gewiſſe perſönliche Beſchaffenheiten zu geben, ſie ſittlich gut, und zur Ausübung ſchöner Thaten geſchickt zu machen.

Mit Recht alſo nennen wir kein unvernünftiges Thier glückſelig, weil es keiner ſolchen Thätigkeit fähig iſt, dergleichen

wir Tugend nennen. Auch einem Kinde geben wir, aus gleicher Urſache, nie den Nahmen eines tugendhaften oder glückſeligen: weil es noch nicht reif dazu iſt, tugendhafte Handlungen zu vollbringen. Legen wir ihm dieſen Nahmen ja bey: ſo geſchieht es in der Hoffnung, daß es in der Zukunft ſolche Handlungen thun werde.

Es gehört aber, wie ich ſchon oben geſagt habe, eine vollendete Tugend und ein vollſtändiges, in ihrer Ausübung zugebrachtes Leben dazu: wenn wir jemanden im eigentlichſten Verſtande glückſelig nennen wollen.

Das Leben des Menſchen iſt großen Revolutionen ausgeſetzt. Der, welcher lange Zeit im größten Wohlſtande lebt, kann, wie Priamus auf der tragiſchen Schaubühne, im Alter die größten Unglücksfälle erfahren. Einen Mann aber, dem ſolche ſchreckliche Unfälle widerfahren, und der in denſelben ſein Leben auf eine grauſame Weiſe endiget, iſt es unmöglich, glückſelig zu nennen.

Erläuterungen
zum neunten Kapitel.

Unter die Fragen, von welchen die alten Philoſophen oft und lange, unnützer Weiſe, beſchäftigt werden, gehört auch die, ob die Tugend erlernbar ſey: ob ſie dem Menſchen, wie ein Talent, von der Natur; ſo wie Reichthum durch das Glück; oder ſo, wie Kunſtfertigkeiten, durch Lehre und Uebung zu Theile werde.

Plato entſcheidet, in einem ſeiner Dialogen, daß ſie ein Geſchenk der Gottheit ſey. Ariſtoteles leitet hier ihren Urſprung von freyen Handlungen her. Seine Gründe ſind weniger befriedigend, als das Reſultat einleuchtend iſt.

Sie für göttlich, und alſo auch göttlichen Urſprungs, anzuerkennen, ſchien ihm ihrer Vortrefflichkeit angemeſſen: aber er behauptete, daß dasjenige göttlich ſeyn könne, wobey der menſchliche Fleiß mitgewirkt habe.

Seine Entſcheidung aber für die Möglichkeit, durch Uebung und Fleiß tugendhaft zu werden, wird von ihm durch folgende Gründe unterſtützt: 1) daß ſie, auf dieſe Weiſe, ein allgemeines Gut aller Menſchen ſeyn kön-

ne; 2) daß es ſich von dem Vortrefflichſten nicht vermuthen laſſe, daß es vom Zufalle abhängig ſey; 3) weil geiſtige Thätigkeit nicht unter die Gerichtsbarkeit des Glücks gehöre.

Die wahrſte, leichteſte und natürlichſte Vorſtellung der Sache läßt er, wie ſo oft, weg: daß nähmlich alles, was ſittlich ſeyn ſoll, von freyen Handlungen herkommen müſſe; und daß, wenn der Erwerb der Tugend, von der eignen freyen Bemühung des Menſchen unabhängig wäre, ſie nicht als eine ſittliche Vollkommenheit angeſehen werden könnte.

Er hätte hinzuſetzen können, daß ſo wie die moraliſchen Begriffe, das Werk der Vernunft, aus Empfindungen des moraliſchen Gefühls, dem Werke der Natur, entſtehen: ſo die Anlagen zur Tugend ſelbſt dem Menſchen von der Natur verliehen ſeyn müſſen; und nur die Ausbildung derſelben ihm ſelbſt überlaſſen iſt. Es iſt aber vorauszuſetzen, daß jene Anlagen allgemein ſind; und niemand alſo in dem Falle iſt, vergeblich an der Erlangung moraliſcher Vollkommenheit zu arbeiten.

Zehntes Kapitel.

Inhalt. Ob ein Menſch vor ſeinem Tode glücklich geprieſen werden könne.

Muß man überhaupt, nach dem Ausſpruche des Solon, gar keinen Menſchen, weil er lebt, glückſelig nennen, ſondern das Ende deſſelben abwarten?

Wenn dieß ſo wäre; ſo würde man ſagen müſſen, daß niemand eher glücklich ſey, als bis er geſtorben iſt: — eine ungereimte Behauptung, ſowohl an ſich, als beſonders für uns, die wir die Glückſeligkeit in Thätigkeit und alſo in Leben geſetzt haben. Wenn aber dieß nicht der Sinn des Solon geweſen iſt, und er mit jener Sentenz nicht ſagen wollte, daß der Todte nun als Todter glücklich ſey, ſondern daß wir nun erſt ſein vergangnes Leben mit Sicherheit für glückſelig erklären können, nachdem es den Gefahren und Unglücksfällen entgangen iſt, denen jeder Menſch, ſolange er lebt, ausgeſetzt bleibt: ſo iſt dieſer Satz zwar nicht ungereimt mehr, aber er iſt doch noch nicht über allen Streit erhaben. Denn auch dem Ver-

ſtorbnen ſcheint noch etwas Gutes, oder Böſes widerfahren zu können; ungeachtet er keines von beyden mehr empfindet: da ja auch für den noch Lebenden Dinge, die unmittelbar keine Empfindung erregen, als Güter, oder als Uebel angeſehen werden; z. B. die Ehre und Unehre, ferner Glücks- oder Unglücks-Fälle von Kindern und Verwandten. Eine andre Schwierigkeit iſt folgende. Ein Menſch, der bis in ſein hohes Alter noch ſo glücklich gelebt, und einen dieſem Leben ähnlichen Tod gehabt hat, kann doch noch in ſeinen Nachkommen vielen Glücks-Veränderungen ausgeſetzt ſeyn. Die einen können gute Menſchen werden, und zu einem, ihrem perſönlichen Werthe angemeſſenen, Glückszuſtande gelangen: bey andern kann das Gegentheil Statt finden. Und auf wie vielerley Art können nicht die Kinder von ihren Eltern ausarten! Nun, zu ſagen, daß das ſchon geendigte Leben des Verſtorbnen ſich noch nach deſſen Tode eben ſo oft, als die Glücksumſtände ſeiner Nachkommen, verändere, und bald glücklich bald unglücklich werde; iſt ungereimt. Und doch iſt es auch ungereimt, zu behaupten, daß es gar nicht zur Glückſeligkeit ei-

nes Menſchen gehöre, glückliche Nachkommen zu haben. Doch wir wollen zur Betrachtung der erſten Schwierigkeit noch einmahl zurückgehen: vielleicht wird ſich, mit Auflöſung derſelben, auch die zweyte heben.

Wenn man auch den Ausſpruch, „daß man bey dem Glücklich-Preiſen eines Menſchen auf ſein Ende ſehen müſſe," ſo verſteht, nicht, daß er erſt nach ſeinem Tode glücklich ſey, ſondern daß man dann erſt gewiß wiſſe, daß er glücklich war: ſo bleibt es deſſen ungeachtet immer noch unbegreiflich, warum von dem Glücklichen, zu der Zeit, da er es wirklich iſt, der Satz, der ihn dafür erklärt, nicht für wahr gelten ſoll. Man ſieht freylich wohl ein, worauf ſich jene Sentenz ſtützet. Ihr Urheber erkannte, daß die Glückſeligkeit etwas bleibendes und unveränderliches ſeyn müſſe. Er bemerkte aber zugleich die mannigfaltigen Revolutionen, denen die Glücksumſtände des Menſchen unterworfen ſind. Er fürchtete alſo, daß, wenn wir allen dieſen Veränderungen des menſchlichen Zuſtandes, bey unſerm Urtheile über deſſen Glückſeligkeit, nachfolgen müßten, unſre Begriffe

von Glückſeligkeit ſelbſt zu ſchwankend und unſicher werden würden.

Oder iſt es vielleicht überhaupt unrecht, in ſeinem Urtheile über Glückſeligkeit, den Veränderungen des äußern Glücks nachzugehen, wenn dieſe, nach unſrer obigen Theorie, nicht ſelbſt das Gute oder Uebel im menſchlichen Leben ausmachen, ſondern nur die äußern Bedingungen oder gleichſam die Zugaben deſſelben ſind? Wie wäre es, wenn im tugendhaft-Handeln das Weſentliche der Glückſeligkeit beſtände, und in einer entgegengeſetzten Handlungsweiſe das Weſentliche des Elends? In der That, eben unſre jetzt aufgeworfne Schwierigkeit zeuget für die Wahrheit dieſer Theorie. Denn gerade die Beſtändigkeit und das Unveränderliche, welches, als zur Glückſeligkeit nothwendig, bey dieſer Theorie vorausgeſetzt wurde, findet ſich bey keinem der menſchlichen Dinge ſo ſehr, als bey den ſittlichen Tugenden eines Menſchen, und bey der damit übereinſtimmenden Art zu handeln. Selbſt Wiſſenſchaften und Kenntniſſe ſind im menſchlichen Geiſte nicht von einer ſo ſichern und unveränderlichen Dauer, als die moraliſchen Vollkommenheiten im Cha-

rakter. Und unter den Wiſſenſchaften iſt immer diejenige, welche den größten moraliſchen Werth hat, zugleich die, welche dem Menſchen am geſicherttſten bleibt, wenn er ſie einmahl erworben hat. Der Grund davon iſt der: weil von einer ſolchen Wiſſenſchaft der glückſelige Mann in ſeinem ganzen Leben unaufhörlich Gebrauch macht, und er ſie alſo nicht vergeſſen kann.

Das alſo, was in der Tugend Gutes liegt, hat deßwegen ſchon einen nähern Anſprnch darauf, Glückſeligkeit zu heiſſen, als andre Güter; weil es die Dauerhaftigkeit und Unveränderlichkeit, zwey Eigenſchaften der Glückſeligkeit, beſitzt, welche dieſen fehlen, — und weil der, welcher einmahl tugendhaft iſt, dieſen Charakter, durchs ganze Leben behält. — Der wahrhaft Gute, — und der, wie ſich der Dichter ausdrückt, auf breiter kubiſcher Baſis, unbeweglich und untadelhaft ſteht, dieſer iſt unter allen Umſtänden, und bey allen Veränderungen der Schickſale, mit Aufſuchung und Ausübung deſſen, was gut und pflichtmäßig iſt, beſchäftigt. Er iſt es, der das Glück, wie das Unglück, auf das anſtändigſte und ſchicklichſte zu ertragen weiß.

Deßwegen bleibt er zwar, wie jeder Andre, den mannigfaltigen Abwechſelungen des Zufalls ausgeſetzt. Sie ſind bey ihm, wie bey allen, bald größer, bald kleiner. — Unwichtige Glücks- oder Unglücks-Fälle kommen in der Abſicht, wovon wir reden, in keine Betrachtung. Sie können ein Leben, das ſonſt glückſelig iſt, nicht unglückſelig machen, — noch umgekehrt. — Was aber die wichtigen und großen Zufälle im menſchlichen Leben betrifft: ſo iſt zwar nicht zu läugnen, daß ſie, wenn ſie günſtig ſind, zur Vermehrung der Glückſeligkeit beytragen, theils als eine Art äußerer Verzierungen, durch welche die innern Vorzüge ins Licht geſetzt werden, theils als die Gelegenheiten und der Stoff zu nützlichen und ſchönen Thaten; daß ſie hingegen, wenn ſie widrig ſind, die innere Glückſeligkeit einſchränken und verändern, entweder indem ſie Schmerzen und Unluſt erregen, oder indem ſie vielen Thätigkeiten des Menſchen Hinderniſſe in den Weg legen. Indeß iſt doch die Tugend im Stande, mit ihrem Glanze alle dieſe dicken Nebel zu durchdringen: — nicht weil der Tugendhafte unempfindlich gegen dieſe Unglücksfälle iſt,

ſondern weil er ſie, vermöge der Stärke und Erhabenheit ſeines Geiſtes, gelaſſen erträgt.

Wenn alſo das Handeln, und auf eine gewiſſe Art zu handeln, das Vornehmſte im menſchlichen Leben iſt, wovon Glückſeligkeit und Elend abhängt: ſo kann der Tugendhafte nie ganz elend ſeyn; weil er nie ſchlechte und haſſenswerthe Handlungen thun wird. — Denn, wer iſt, nach dem Urtheile aller Welt, der Weiſe und der Gute? Der, welcher aus den Umſtänden, in die er geſetzt iſt, das Beſte herauszuziehn, und ſich unter denſelben am beſten zu betragen, — der, welcher ſich in alle Lagen des Glücks mit Auſtand zu ſchicken weiß. So wie das der beſte Feldherr iſt, welcher mit dem ihm anvertrauten Heere das meiſte ausrichtet; ſo wie das der beſte Schuſter iſt, der aus dem Leder, welches er zu verarbeiten hat, die möglich beſten Schuhe macht: ſo iſt der beſte Menſch, der unter den jedesmahligen Umſtänden ſo viel Gutes thut, als ſie erlauben.

Alſo ganz und durchaus elend können äußere Unglücksfälle den tugendhaften Mann nicht machen. Aber es wäre auch

thöricht, zu ſagen, daß er vollkommen glückſelig ſey, wenn er Unfälle erfährt, wie Priamus ſie erfuhr; die Zerſtöhrung ſeines Vaterlandes, und den Untergang aller der Seinigen. Noch viel weniger aber findet bey ihm Statt, daß er bald glücklich, bald elend ſey, und von dem einen Zuſtande in den andern leicht und ſchnell übergehe, — Nicht kleine und gemeine Unfälle können ſeine Gemüthsruhe erſchüttern, und es iſt den äußern Dingen nicht leicht, auf ihn ſo heftige Eindrücke zu machen, daß ſie ſeinen innern Zuſtand abändern. Nur vielfache große Leiden können dieß bey ihm bewirken. Haben ſie aber dieſen traurigen Erfolg gehabt: dann iſt es auch eben ſo ſchwer, daß er in kurzem ſeine vorige Heiterkeit wieder bekomme. Wenn dieß je wieder geſchieht; ſo kann es nur die Folge der Zeit, und vieler und großer glücklichen Begebenheiten ſeyn, die ihm während derſelben widerfahren.

Sollte es nach allen dieſen Betrachtungen nicht erlaubt ſeyn, den Begriff des glückſeligen Mannes folgender Geſtalt zu beſtimmen: daß er derjenige ſey, welcher innere Tugend durch eine

ununterbrochne Reihe guter Handlungen thätig beweiſt, dabey aber mit den äußern Gütern, ſoweit als ſie Werkzeuge und Beförderungsmittel jener Thätigkeit ſind, hinlänglich verſehen iſt, — und beydes nicht bloß einen kurzen Zeitraum, ſondern ein ganzes Menſchenleben hindurch beſitzt? — Oder ſollen wir noch hinzuſetzen: der, nachdem er ſo gelebt hat, auch durch einen, dieſem Leben ähnlichen, Tod aus der Welt gehet? Aber das Zukünftige iſt verborgen. Und wie könnte man auf dieſe Weiſe irgend einen lebenden Menſchen glückſelig nennen? — Und doch ſagt und glaubt jedermann, daß die Glückſeligkeit etwas Vollſtändiges und Vollendetes ſey, und alſo auch das glückliche Ende in ſich ſchließe. — Wir wollen, dieſer Schwierigkeit ungeachtet, immer dabey bleiben, daß die glückſeligen Menſchen diejenigen ſind, welchen jetzo die oben angezeigten Prädikate zukommen, und künftig zukommen werden; — nur wollen wir hinzuſetzen, — daß ſie nur als Menſchen glücklich ſind, und ſo weit es die menſchliche Natur zuläßt.

Eilftes Kapitel.

Inhalt. In wie fern die Schickſale der Nachkommen auf die Glückſeligkeit des Menſchen Einfluß haben.

Noch iſt der Beytrag zu unterſuchen übrig, den auch die Glücks-Umſtände der Nachkommen zu der Glückſeligkeit eines Menſchen ſelbſt leiſten. Zu ſagen, daß es, um dieſe zu beſtimmen, gar nicht darauf ankomme, in welchem Zuſtande ſich ſeine Nachkommen, und überhaupt ſeine Freunde, — befinden: ſcheint nicht menſchenfreundlich gedacht zu ſeyn, — und iſt überdieß der allgemeinen Meinung zuwider. Da aber der Zuſtände und Begebenheiten, durch welche eine ganze Nachkommenſchaft oder ein Kreis von Freunden, mehr oder weniger glücklich wird, eine unendliche Verſchiedenheit iſt, und einige davon dem Ahnherrn oder dem Freunde näher ans Herz gehen, als die andern: ſo iſt hier ein Feld zu unabſehlichen Berechnungen geöffnet, die wir doch auf der Seite laſſen werden, um uns mit ein paar allgemeinen und leitenden Ideen zu begnügen.

Was wir von den eignen Unglücksfällen des Menſchen geſagt haben, gilt auch von denen ſeiner Freunde: daß einige derſelben zu leicht ſind, um dem Leben derſelben gleichſam eine andre Farbe, und den Nahmen eines unglücklichen Lebens zu geben; andre aber in der That mit einem Gewichte wirken, das fähig iſt, einen ſolchen Ausſchlag zu machen.

Indeß, wenn man auch die Schickſale der Nachkommenſchaft, als gehörig zu den Schickſalen eines Mannes, anſieht: ſo muß man doch geſtehen, daß es ein großer Unterſchied für die Glückſeligkeit des letztern iſt, ob jene ſich erſt nach ſeinem Tode oder ſchon zu ſeinen Lebzeiten ereignen; ein Unterſchied von größerer Wichtigkeit, als ob die Unglücksfälle, welche den Stoff unſrer Trauerſpiele ausmachen, ſchon vor Alters vorgegangen ſind, oder eben jetzo erſt geſchehen.

Alles kommt hierbey im Grunde auf die Frage an, in wie fern noch die Verſtorbenen an den Dingen dieſer Welt Theil nehmen, und ob das Angenehme oder Widrige, was ihren Freunden widerfährt, bis zu ihnen gelangt und eine Empfindung bey ihnen erregt. Nach wahrſcheinlichen

Gründen kann man annehmen, daß wenn auch das Gute und Böſe, welches nach ihrem Tode hier geſchieht, bis zu den Verſtorbnen durchdringt und ſie afficirt: es doch nur ein ſchwacher und kleiner Eindruck ſey, den es auf ſie macht; entweder ſchwach an ſich, oder weil er durch die ſtärkern Empfindungen ihres eignen Zuſtandes verdunkelt wird.

Wir wollen alſo die Sache ſo entſcheiden: daß glückliche oder unglückliche Begebenheiten, die den Freunden eines Mannes, auch nach ſeinem Tode, widerfahren, ihn auf gewiſſe Weiſe afficiren, und etwas zu der Summe ſeiner eignen Glückſeligkeit hinzuthun, oder von derſelben abnehmen: aber doch nicht ſo viel, und in der Art, daß dadurch aus dem glückſeligen Manne ein unglückſeliger werden könne, oder umgekehrt.

Erläuterungen

zum zehnten und eilften Kapitel.

Eine andre, eben ſo große, aber vom Ariſtoteles auf eine weit gemeinnützigere Art beantwortete Frage, iſt die Frage des Solon: ob der Menſch vor ſeinem Tode glücklich geprieſen werden könne.

Nicht die Glückſeligkeit des Menſchen ſelbſt, ſagt Ariſtoteles, fängt erſt mit ſeinem Tode an: ſondern unſer Urtheil über dieſelbe kann erſt mit dieſem Zeitpunkte fixirt werden.

Ob auch den Verſtorbenen noch Unglücksfälle begegnen können, iſt eine ſophiſtiſche Frage, die auf einen Wortſtreit hinausläuft. Dem Lebendigen kann die Vorausſehung der möglichen Unglücksfälle Schmerz machen: aber dem Verſtorbnen, wenn mit dem Tode Unempfindlichkeit verbunden iſt, können dieſe Unglücksfälle, wenn ſie ſich ereignen, ſeinen Zuſtand nicht verändern. Alſo werden alle die Schwierigkeiten, welche Ariſtoteles beynahe als unauflöslich betrachtet, z. B. daß das künftige Schickſal geliebter Nachkommen dem Lebendigen auch jetzt nicht gleichgültig ſey, wenn es auch erſt nach ſeinem Tode ſich entſcheiden wird; und daß deſſen ungeachtet dieſe Schickſale, wenn ſie wirklich erfolgen, auf ihn keinen Eindruck machen, — Schwierigkeiten, welche durch die Re-

densarten: nodum in scirpo quaerere, oder, wie die Franzoſen noch kräftiger ſagen, das Licht am hellen Mittage ſuchen, genau charakteriſirt werden, — auf einmahl aus dem Wege geräumet: wenn man bemerkt, daß es auf die gröſſere oder mindere Wahrſcheinlichkeit ankommt, mit welcher der glückſelige Mann Begebenheiten, die erſt nach ſeinem Tode geſchehen werden, die aber, wenn er ſie erlebte, ihn ſehr beunruhigen, oder erfreuen würden, vorausſieht. Eines glückſeligen Vaters Kinder, welche ihn überleben, können ſehr unglücklich werden; aber dieſe Unfälle können ſeine Glückſeligkeit nicht ſtöhren, wenn jetzt alle Anlagen und alle Vorbereitungen vorhanden ſind, welche ihren künftigen Wohlſtand hoffen laſſen.

Die Hauptantwort, auf die durch Solons Ausſpruch erregten Schwierigkeiten, iſt aber: daß Solon die Glückſeligkeit mit Glück verwechſelt. Wenn der Menſch durch nichts, als durch Reichthum und Macht, glücklich würde: ſo könnte man freylich von Keinem oder ſehr wenigen Perſonen gewiß ſeyn, ob ſie den Nahmen des Glücklichen immer verdienen würden: obgleich auch unter den Glücksgütern Stufen der Dauerhaftigkeit Statt finden; und ihr Beſitz dem Menſchen immer geſicherter wird, je vollkommner die bürgerliche Geſellſchaft und die Geſetze werden, und je

mehr die Völker gegen einander in das Verhältniß des Friedens und gewiſſer gemeinſchaftlichen Rechte kommen. Wenn aber die Glückſeligkeit vornehmlich in Eigenſchaften des Geiſtes, und zwar in ſittlichen, beſteht; ſo gehört die Unveränderlichkeit mit zu ihrem Weſen, und der einmahl Glückſelige kann mit Grunde hoffen, es bis an ſeinen Tod zu bleiben. Keine Eigenſchaften des Menſchen ſind wenigern Veränderungen, ſelbſt durch die, welche in ſeinem Körper und in ſeiner Geſundheit vorgehen, ausgeſetzt, als die ſittlichen. Und dieß eben iſt ein Grund mehr, die Glückſeligkeit in die Tugend zu ſetzen; weil die Sicherheit, ſie ſtets zu beſitzen, den größten Werth von ihr ausmacht. Dieß letztere erkannte Ariſtoteles, und entwickelt es in dem letzten Theile dieſes Kapitels auf eine ſolche Weiſe, welche für die Sophiſtereyen des erſten Theils ſchadlos hält.

Im folgenden Kapitel kommt Ariſtoteles noch einmahl auf den Einfluß zurück, den Glückſeligkeit und Elend der Nachkommen auf die Glückſeligkeit des Mannes ſelbſt haben. Und es iſt klar, daß, ohne Sophiſterey, nur dieſe beyden Beziehungen dabey in Betrachtung kommen, in wie fern der Menſch bey ſeinem Leben dieſe Glücksverände-

rungen ſeiner Nachkommen vorausſieht, oder in wie fern er nach ſeinem Tode durch dieſelben afficirt wird. Dieß Letztere hängt davon ab, ob man das Bewußtſeyn und die Empfindung ſich mit dem Tode durchaus endigen läßt, und ob wir noch in unſerm künftigen Zuſtande mit den Dingen der gegenwärtigen Welt in Verbindung bleiben.

Zwölftes Kapitel.

Inhalt. Unterſchied unter den Gütern, welche man lobt, und denen, welche man bloß liebt und ſchätzt. Die Glückſeligkeit gehört unter die zweyte Art von Gütern.

Eine andre Frage über die Glückſeligkeit iſt noch von uns zu unterſuchen: ob ſie unter diejenigen Güter des Menſchen gehöre, welche ein Gegenſtand des Lobes ſeyn können; oder unter die, welche nur verehrt und geſucht, aber nicht gelobt werden.

So viel iſt klar, Glückſeligkeit iſt nicht eine Fähigkeit, ſie iſt nicht eine Anlage der Natur.

Es iſt ferner ſehr wahrſcheinlich, daß alles, welches eines Lobes fähig ſeyn ſoll, etwas relatives ſeyn muß. *) Es wird

---

*) Weil es ein Verdienſt um etwas Anderes haben muß; und ein Verdienſt iſt immer etwas Gutes, welches ich in einem Andern bewirke. Ich lobe nicht, was einem andern Menſchen Vergnügen macht, und mir nichts hilft. Und da das Lob immer einen zweyten Menſchen vorausſetzt, der den erſten lobt: ſo muß das Lobenswürdige ein Verhältniß zwiſchen je-

deßwegen gelobt, weil es zu einer andern Sache eine gewiſſe Beziehung und diejenige Eigenſchaft hat, welche zu dieſer Beziehung gehöret. So loben wir den gerechten, den tapfern, — und überhaupt den tugendhaften Mann, — in Beziehung auf die Handlungen und Werke, welche durch jene Eigenſchaften möglich werden. Auch die körperlichen Vorzüge, Stärke, Geſchwindigkeit im Laufen, und dergl. werden nur inſofern als lobendwürdig angeſehen, in wie fern ſie ſich auf Hervorbringung von etwas Edlem und Gutem beziehen, und den Menſchen dazu in den Stand ſetzen.

Daß das Lob den Gegenſtand immer nur beziehungsweiſe, und in Rückſicht auf eine davon verſchiedne Sache erhebt, ſehen wir auch aus den Verſuchen, die wir machen, die Götter zu loben. Wir können dieß nicht anders, als wenn wir ſie in Beziehung auf uns Menſchen und von Seiten der Wohlthaten, die ſie uns er-

---

nem erſten und dieſem zweyten vorausſetzen. Der Verehrer braucht nicht immer ein anderer zu ſeyn. Der Menſch kann auch an ſich ſelbſt verehren, was er erhaben findet.

weiſen, betrachten. Eben deßwegen aber ſcheint dieſes Lob der Götter beynahe thöricht zu ſeyn, weil wir auf dieſe Weiſe das Erhabnere durch Beziehungen, die es auf das Geringere und Schlechtere hat, zu verherrlichen uns einbilden.

Findet alſo das Lob eigentlich nur bey ſolchen Dingen Statt, deren Vorzüge in ihren Beziehungen auf andre Dinge liegen: ſo iſt klar, daß die edelſten und höchſten Güter nicht gelobt werden können. Ihnen kommt eine andre, höhere Art der Verehrung zu. So loben wir z. B. die Götter nicht, ſondern wir preiſen ſie ſelig. Eben ſo machen wir es mit den Vortrefflichſten der Menſchen und die wir den Göttern am ähnlichſten glauben. Wir loben ſie nicht, im eigentlichen Verſtande: ſondern wir preiſen ſie nur glückſelig und erhaben.

Wie wir in Abſicht der Perſonen verfahren: ſo auch in Anſehung der Güter. Niemand lobt die Glückſeligkeit, ſo wie er die Gerechtigkeit lobt; — aber er preiſt, er erhebt ſie, als etwas noch vortreflicheres und göttlicheres.

Daraus nahm Eudoxus nicht mit Unrecht einen Grund, um dem Vergnügen

den erſten Rang unter den Gütern zuzu- eignen. — Es ſey das Einzige, ſagte er, welches für ein Gut erkannt, und doch nicht gelobt werde. Und dieſes zeige an, daß es ein höheres Gut ſey, als die Güter, welche man lobe. — Denn auch Gott und das abſolut Gute gehöre in dieſe Claſ- ſe, die des Lobes nicht empfänglich ſey; — und zwar deßwegen gehörten ſie darunter, weil alle andern Dinge ſich auf ſie bezögen, und nur durch dieſe Beziehung ihren Werth bekämen, ſie ſelbſt aber auf nichts hö- heres bezogen werden könnten.

Man lobt die Tugend. Warum? Weil der Menſch durch ſie in den Stand geſetzt wird, gute Handlungen zu thun. Die Handlungen ſelbſt aber, als den End- zweck, preiſt und billigt man, ohne ſie ei- gentlich zu loben. — So geſchieht es in Abſicht körperlicher Eigenſchaften, ſo in Abſicht geiſtiger. Doch das Genauere in dieſer Unterſuchung gehört für eine Ab- handlung über die Lobreden. Für mich iſt es genug, daß aus dem, was ich bisher geſagt habe, erhellt, die Glückſeligkeit ge- höre unter die Güter, welche in und durch ſich ſelbſt vollſtändig beſtimmt ſind, wel- che einen abſoluten Werth haben, und al-

ſo einen Gegenſtand der ſtillen und innigen Verehrung, nicht eine Materie von Lobreden, ausmachen.

Auch der Umſtand, daß die Glückſeligkeit unter die Principien und die erſten Triebfedern der Handlungen gehöret, beſtätigt es, daß ihr ein innerer und unabhängiger Werth zukomme. Alle unſre Handlungen nähmlich haben dieß zum letzten Zwecke und zum erſten Bewegungsgrunde, daß wir dadurch glückſelig werden wollen. Das aber, was den erſten Grund und das Princip enthält, um welches willen wir andre Dinge als gut anſehen, muß ſelbſt etwas erhabneres, göttlicheres und von höherem Werthe ſeyn.

Erläuterungen

zum zwölften Kapitel.

Der Unterſchied zwiſchen den lobenswürdigen und verehrungswürdigen Gütern, iſt ſehr fein, aber nicht ungegründet. Es giebt

eine Verehrung des Herzens, die bloß die Vortrefflichkeit des Gegenſtandes mir ablockt; und es giebt ein Lob, das ich als einen Lohn austheile, um einen gewiſſen Nutzen dafür zu erhalten. Wir loben nicht, was wir am höchſten ſchätzen, ſondern das, wozu wir Andere in ihrem Betragen gegen uns ermuntern wollen.

Es iſt indeſſen ſonderbar, daß, da Ariſtoteles die Glückſeligkeit in die Ausübung der Tugend ſetzt, und die Tugenden unter die lobenswürdigen Dinge zählt, er die Glückſeligkeit davon ausſchließt.

Es iſt gewiß, daß dem Vergnügen, d. h. dem empfundnen Guten, dieſe Eigenheit allein zukomme, ohne Lob geſchätzt zu werden. Das Gute, inſofern es wirkt, iſt nützlich: inſofern es ſeinen Endzweck erreicht hat, iſt es angenehm. Der Begriff der Würde, die das Gute, nach Kant, allein unterſcheiden ſoll, kann nicht anders, als ein davon abhängiger Begriff, ſeyn; weil er aus einer Vergleichung entſteht: das Abſolute aber liegt in der Wirkung, die es auf unſern Zuſtand thut.

Dreyzehntes Kapitel.

Inhalt. Eintheilung der Tugenden in theoretiſche und praktiſche, — Weisheit und Sittlichkeit: nach den beyden Haupttheilen der Seele, in welchen Vernunft herrſcht; — dem vernünftig-denkenden, — und dem ſinnlich-empfindenden Theile.

Wenn alſo die Glückſeligkeit des Geiſtes in der tugendhaften Thätigkeit deſſelben beſteht: ſo werden wir, um die Glückſeligkeit kennen zu lernen, die Natur der Tugend unterſuchen müſſen.

Dieſe Unterſuchung iſt ohnedieß in der Wiſſenſchaft der Sittenlehre, die wir als einen Theil der politiſchen betrachtet haben, nothwendig. Der wahre Staatskünſtler hat, nach der Natur der Sache, mit nichts ſo ſehr, als mit der Tugend, zu thun. Sein Hauptgegenſtand iſt, die Bürger gut und gehorſam gegen die Geſetze zu machen. Dieß haben die Cretenſiſchen und Spartaniſchen Geſetzgeber, und alle, welche dieſen an politiſcher Weisheit nahe gekommen ſind, bewieſen. Sie haben nicht bloß die Handlungen ihrer Bürger einzuſchränken, ſondern ihren Charakter zu bilden geſucht.

Wenn wir von Tugend reden, ſo reden wir von der Tugend des **Menſchen**, wie ſie durch ſeine Natur beſtimmt wird, und nach ſeinen Anlagen möglich iſt. Denn auch das Gute, welches wir ſuchten, und die Glückſeligkeit, deren Natur wir erforſchen wollten, waren menſchliches Gute und menſchliche Glückſeligkeit.

Die Tugend des Menſchen liegt in Eigenſchaften ſeines Geiſtes, nicht ſeines Körpers. So ſagten wir auch von der Glückſeligkeit, daß ſie in einer gewiſſen Thätigkeit des Geiſtes beſtehe.

Der Staatsmann muß alſo von Rechtes wegen die Natur der Seele kennen, ſo wie der Augenarzt den Bau und die Beſchaffenheit des Auges kennen muß, welches er heilen will.

Ja die Pflicht des Staatsmanns, ſich die Kenntniß von der Natur des Gegenſtandes, auf welchen er wirken will, zu erwerben, iſt noch größer, als die des Arztes; weil ſein Gegenſtand edler und von größerem Werthe iſt. Und doch, wie viel arbeiten nicht geſchickte Aerzte, und welchen Fleiß wenden ſie nicht an, den menſchlichen Körper kennen zu lernen!

Der Staatsmann muß alſo über die Natur des Geiſtes Unterſuchungen anſtellen. Aber er muß dieſelben immer in Beziehung auf ſeinen Zweck anſtellen, und ſie nicht weiter treiben, als dieſer erfordert. — Zu weit getriebene und zu ſubtile Spekulationen würden ihn von ſeinem eigentlichen Geſchäfte entfernen.

Ein Theil der Seelenlehre iſt von der Art, daß er populär gemacht werden kann, und iſt auch ſchon in die allgemeine Maſſe der menſchlichen Kenntniſſe übergegangen. Dieſer iſt zu den Endzwecken des praktiſchen Staatsmanns oft hinlänglich, und kann alſo von ihm, mit Weglaſſung tiefſinniger Unterſuchungen, gebraucht werden. So iſt es für ihn genug zu wiſſen, daß es in der Seele des Menſchen Vernunft und Sinnlichkeit gebe; und daß dieſe beyden von einander unterſchieden ſeyn. Ob ſie es aber ſind als trennbare Theile, ſo wie die Theile der Materie von einander getrennt und einzeln exiſtiren können; oder ob ſie nur in Gedanken unterſchieden werden, wie die konvexe und konkave Seite eines Kreiſes, ohne daß ſie ſich von einander trennen laſſen: dieſe Fragen ſind für ſeinen Zweck überflüſſig.

Der vernunftloſe Theil der Seele ſcheint von neuem eine Verſchiedenheit in ſich zu faſſen. Ein Theil deſſelben ſcheint dem Menſchen mit Thieren und Pflanzen gemein, und das Princip der Ernährung und des Wachsthums zu ſeyn. — Dieſe wachſenmachende und ernährende Kraft iſt allen organiſirten Weſen, von dem Stande der Embryonen an bis zu ihrer völligen Reife und Ausbildung, eigen. Und wo ſollen wir anders ihren Sitz ſuchen, als in der Seele?

Dieſer Theil hat auch ſeine ihm eigenthümliche Vollkommenheit, hat ſeine Art von Tugend. Aber es iſt nicht die Tugend des Menſchen. —

Dieſer das Wachsthum und die Ernährung bewirkende Theil, oder dieſe Kraft ſcheint niemahls mehr zu wirken, als im Schlafe. — Und im Schlafe ſind diejenigen Eigenſchaften des Menſchen gerade am unthätigſten, um derentwillen wir ihn gut oder böſe nennen.

Die Glückſeligkeit aber erfordert, eben ſo wie die Tugend, den Zuſtand des Wachens. Das empfindet ſelbſt der große Haufe, der es deßwegen als ein Sprichwort braucht, daß, die Hälfte des Lebens

hindurch, der Glückliche vom Elenden in nichts unterſchieden iſt.

Und der Grund dieſer Ideen iſt nicht zu beſtreiten. Im Schlafe hören alle die Handlungen der Seele auf, in welchen ſich ihr moraliſcher Charakter offenbart: dieß Einzige vielleicht ausgenommen, daß, wenn im Schlafe gewiſſe Eindrücke der Sinne bis zur Seele gelangen, und Bilder und Erinnerungen in der Imagination rege machen, dieſe Traumideen bey dem Tugendhaften von denen des Laſterhaften unterſchieden ſind. Doch dieſen Theil der Seele, der das Princip der Ernährung und des Wachsthums iſt, können wir, da er zur Tugend des Menſchen nichts beyträgt, bey Seite ſetzen.

In dem vernunftloſen Theile der Seele ſcheint aber, außer der vegetativen, noch eine andre Kraft zu liegen, die ebenfalls nicht durch deutliche Ideen der Vernunft wirkt, aber doch nicht ohne alles vernünftige Bewußtſeyn iſt: das iſt der, in welchem ſich die ſinnlichen Empfindungen und die ſinnlichen Begierden finden.

Dieſe doppelte Kraft, die Sinnlichkeit und die Vernunft, werden wir am deutlichſten gewahr, wenn beyde mit einander

ſtreiten, und wenn entweder die Vernunft die Sinnlichkeit beſiegt, wie bey dem Enthaltſamen; oder die Sinnlichkeit über die Vernunft herrſcht, wie bey dem Ausſchweifenden und Zügelloſen. — Dann iſt es unverkennbar, daß auf der einen Seite etwas in uns iſt, welches Vernunft heißt, das uns zu dem, was wahrhaft gut und Pflicht iſt, antreibt. Zugleich aber etwas, das dieſen vernünftigen Vorſtellungen widerſtrebt, und uns in einer gerade entgegengeſetzten Richtung in Bewegung ſetzt. Gerade ſo, wie gelähmte oder krampfhafte Glieder unſers Körpers, indem wir ſie nach der rechten Seite bewegen wollen, von ſelbſt und wider unſern Willen ſich auf die linke bewegen. In Abſicht der Seele geht etwas ähnliches vor. Die Unenthaltſamen thun das Gegentheil von dem, was ſie ſich auf das feſteſte vorgeſetzt haben. Nur wie alles, ſo iſt auch dieſes im Körper ſichtbarer. Hier ſehen wir deutlicher die, dem Willen und der Bewegung des ganzen Körpers entgegengeſetzte, Bewegung des einen Gliedes: in der Seele werden wir dieſes Widerſtreben des einen Theils gegen die übrigen weniger gewahr. Aber nichts deſto weniger ſind Erſcheinun-

gen in ihr, welche zeigen, daß außer der Vernunft, und den Vorſtellungen und Begierden, welche von ihr abhängen, noch etwas anders in der Seele ſey, welches mit den vernünftigen Principien ſtreite, und ſich denſelben widerſetze. Auf welche Weiſe dieſes Andre von dem vernünftigen Theile unterſchieden ſey, gehört nicht hieher. So viel iſt aber gewiß, daß, wie wir ſchon geſagt haben, dieſer vernunftloſe Theil der Seele, den wir die Sinnlichkeit nennen, mit der Vernunft und mit deutlichen Ideen mehr zuſammenhänge, und durch dieſelben mehr modificirt werden könne, als eine vegetative Kraft. Denn wir ſehen, daß bey dem Enthaltſamen ſinnliche Begierden zwar da, und oft auf das der vernünftigen Einſicht Entgegengeſetzte gerichtet ſind; und doch dieſer Einſicht gehorchen. In einer Seele, wo die Tugenden der Mäßigung und der Tapferkeit wohnen, iſt dieſe Unterwerfung des ſinnlichen Theils unter den vernünftigen noch größer und merklicher.

Noch einmahl alſo: der vernunftloſe Theil der Seele iſt ſelbſt von doppelter Art. Der eine ſteht, ſo zu ſagen, nur der Organiſation des Körpers vor, und zeigt ſich

durch die Ernährung und Wiederherſtellung der abgegangenen Theile wirkſam. Auf dieſen haben deutliche Vorſtellungen, — auf dieſen alſo hat die Vernunft, gar keinen Einfluß. — Der andre enthält die ſinnlichen Begierden; — und dieſe, ob ſie gleich nicht aus deutlichen Vorſtellungen, oder der Vernunft entſtehen, ſind doch fähig, den Einfluß derſelben anzunehmen, und ihnen zu gehorchen. Daß aber die Sache ſich wirklich ſo verhält, und der vernunftloſe Theil von dem vernünftigen beherrſcht werden kann: das beweiſt ſich dadurch, daß es eine Erziehung des Menſchen giebt, daß Zurechtweiſungen und wiederhohlte Vorſtellungen, — mit einem Worte, daß Unterricht und guter Rath etwas über ihn vermögen, ſeinen Begierden Einhalt zu thun.

Wollten wir dieſen der Vernunft gehorchenden Theil ſelbſt mit unter ihr Gebieth rechnen, ſo würden wir dieſes wieder zu theilen haben in den Theil, welcher durch ſich ſelbſt vernünftig iſt, und deſſen Weſen im deutlichen Denken beſteht, und in den, der an der Vernunft des erſtern, ungefähr ſo wie das Kind an der

Vernunft ſeines Vaters, Theil nimmt, — indem er ihm gehorcht.

Dieſe Eintheilnng der Seelenkräfte bringt eine ähnliche unter den Tugenden hervor. Einige derſelben beziehen ſich auf die vernünftige Denkkraft; dieſe könnte man Verſtandes-Tugenden nennen, — zu welchen die Klugheit und die Weisheit gehören. Andre beziehen ſich auf die Beherrſchung der ſinnlichen Begierden durch die Vernunft. Und das ſind die eigentlich ſittlichen, oder ethiſchen Tugenden; — dergleichen ſind Freygebigkeit, Nüchternheit, Mäßigung. — Dieſe Benennung iſt dem Sprachgebrauche gemäß. Wenn wir die Sitten, den Charakter (ἦθος) eines Menſchen ſchildern wollen: ſo ſagen wir nicht von ihm, daß er weiſe, verſtändig u. ſ. w. — ſondern daß er ſanftmüthig, oder beſcheiden ſey. — Deſſen ungeachtet loben wir auch den Menſchen ſeiner Weisheit wegen, inſofern dieſe eine Fertigkeit, und durch Uebung bey ihm erworben iſt. — Wir rechnen alſo auch die Weisheit, — ob wir ſie gleich nicht unter die Sitten rechnen, doch unter die Tugenden, weil wir alle Fertigkeiten, die lobenswürdig ſind, Tugenden nennen.

Erläuterungen

zum dreyzehnten Kapitel.

Ariſtoteles beſchließt dieſes erſte Buch mit einer ſehr wohl abgeleiteten Eintheilung der Tugenden, nach der Verſchiedenheit der Kräfte, die wir in der Seele unterſcheiden können.

Er bemerkt zuerſt, daß für die Wahrheit, — „in der Ausübung der Tugend liege der letzte Zweck des Menſchen,“ auch dieß ein Zeugniß ablege, daß die größten Geſetzgeber und Staatsmänner, die, wie Ariſtoteles gleich Anfangs behauptete, jenen höchſten Zweck des Menſchen in ihrer Wiſſenſchaft zum Gegenſtande haben, die Geiſtes- und Charakter-Bildung der Bürger zur Tugend, zu ihrem erſten Augenmerke gemacht haben. Auf die ſittliche Beſchaffenheit der Menſchen iſt ihnen am meiſten angekommen: ein Beweis, daß die höchſte und die eigentlich architektoniſche Wiſſenſchaft, welche die ganze Kette menſchlicher Zwecke in ſich begreift, und unter einen gemeinſchaftlichen Zweck, — den ihr eigenthümlichen, — ordnet, von ſelbſt auf die Sittlichkeit und Tugend, als das Höchſte im Menſchen, geräth.

Da mit der Einwohnung der Seele im Körper das Leben unmittelbar verbunden iſt: ſo ſetzt die Ariſtoteliſche Philoſophie alle Kräfte nnd Funk-

tionen, welche zum Leben gehören, in die Seele. Daher nimmt ſie eine Kraft in derſelben an, welche mit der Ernährung und dem Wachsthume des Körpers zu thun hat. — Dieſe wird, nicht ohne Schein, eben dem Weſen, welches ſich bewußt iſt und denkt, zugeſchrieben: weil wir Ernährung und Wachsthum aufhören ſehen, ſobald im Menſchen das Denken, im Thiere die Empfindung fortdauernd aufhört. — Aber dieſe wachſenmachende Kraft iſt doch, ſowohl von der vernünftig denkenden, als der empfindenden, gänzlich unterſchieden. Ja jene ſcheint dieſer nur zugeſellt, derſelben nicht ſubordinirt zu ſeyn, und ſogar ihre Wirkſamkeit mit der Wirkſamkeit der beyden andern nicht vereinigen zu können: weil wir ſie, bey Menſchen und Thieren, gerade zu der Zeit am meiſten mit Ernährung und Wachsthume geſchäftig ſehen: wenn die Kraft des Empfindens und Denkens unthätig iſt, d. i. im Schlafe, (welches ich hier indeſſen, ohne es weiter zu unterſuchen, dem Ariſtoteles nachſpreche, um ihn zu erklären.) — Die andre, die ſinnlich empfindende Kraft, mit dem, was aus Empfindungen entſteht, den ſinnlichen Begierden, iſt mit dem vernünftigen Denken näher verwandt, kann mit demſelben zu gleicher Zeit Statt haben, und ſogar Einfluß von demſelben erhalten, wovon wir bey der Beherrſchung der Sinnlichkeit durch die Vernunft ein

Beyſpiel ſehen. — Dieſe drey Kräfte unterſcheiden ſich alſo deutlich: das vernünftige Denken, welches dem Menſchen allein eigen iſt, und in deſſen Beſchaffenheit und Wirkungen die eigentliche Tugend deſſelben beſteht; das animaliſche Empfinden, welches den Thieren mit ihm gemein iſt, an ſich auch eine eigne, — eine thieriſche, Tugend hat, aber an der menſchlichen Tugend in ſo fern Theil nimmt, und eine eigne Claſſe von Tugenden konſtituirt, als es von der Vernunft regiert wird; endlich die pflanzenartige Ernährung und Entwickelung, die zwar einer größern, oder mindern Vollkommenheit, aber keiner Art menſchlicher Tugend fähig iſt.

Es bleiben alſo, nach der Verſchiedenheit der in der Seele vereinigten Kräfte, zwey Claſſen von menſchlichen Tugenden übrig: die eigentliche Thätigkeit der Vernunft in Erkenntniß der Wahrheit; und aus dieſer entſteht die Tugend, welche wir Weisheit und Klugheit nennen: und die Thätigkeit der Vernunft, welche auf die ſinnlichen Begierden Einfluß hat; und aus dieſer entſteht die Tugend der Mäßigung, und überhaupt die ſogenannten ethiſchen: weil ἦθος die Sitten, eine gewiſſe Modifikation und Einrichtung der Art zu empfinden und zu begehren, bedeutet.

Dieſes erſte Buch hat alſo das Syſtem der Sittenlehre ſo weit gebracht, 1) daß es die Natur der Tugend erklärt, 2) daß es bewieſen hat, in der Ausübung der Tugend liege der höchſte Zweck des Menſchen, und alſo zugleich der oberſte Gegenſtand der politiſchen Wiſſenſchaft, wovon die moraliſche ein Zweig iſt; — womit verbunden war, daß es zugleich die Tugend als Glückſeligkeit darſtellt, inſofern das abſolute, d. h. in der Natur des Menſchen ſelbſt liegende, und von äußern Dingen unabhängige Vergnügen, nur von der Thätigkeit ſeiner geiſtigen Kräfte herkommen kann, und nach Verhältniß ſteigt, als dieſe Thätigkeit mehr vollkommen, d. h. mehr Tugend iſt; und 3) daß es die Haupt-Eintheilung unter den Tugenden begründet hat.

Wir ſehen, daß ſowohl die Haupt-Unterſuchungen der neueſten Philoſophie in dieſer älteſten ſchon vorkommen, als auch, daß die Data der Entſcheidung, welche wir haben, auch dem Ariſtoteles bekannt waren.

Der Haupt-Unterſchied der Syſteme bleibt zwiſchen der alten und neuen Philoſophie eben derſelbe, welcher zwiſchen den Parteyen der letztern vorhanden iſt. Er liegt nähmlich in der Frage, ob Sittlichkeit und Glückſeligkeit, als zwey ganz verſchiedene Dinge, getrennt werden können. Ariſtoteles will, die Glückſeligkeit liege in der Tugend

ſelbſt: Kant hingegen behauptet, ſie komme zu ihr, durch die Veranſtaltung des Weltſchöpfers, hinzu; — er ſetzt aber zwiſchen beyden das Band der Würdigkeit, d. h. daß Tugend, ob ſie gleich nicht natürlicher Weiſe Glückſeligkeit nach ſich ziehe, doch einen Anſpruch auf dieſelbe gebe. Dieſer Begriff iſt ohne Zweifel dunkel; er zeigt aber doch, daß es keinem Philoſophen möglich geweſen iſt, die innere abſolute Güte der Tugend, ohne die Glückſeligkeit, zu erweiſen. Um dieſer Forderung der allgemeinen Menſchen-Vernunft ein Genüge zu thun, muß der Philoſoph, wenn er nicht unmittelbar in der Tugend ſelbſt die Quelle des Wohlſeyns findet, ein anderes Weſen zu Hülfe nehmen, welches dieſes Wohlſeyn dem Tugendhaften zu Theil werden laſſe.

Ich überlaſſe es dem denkenden Leſer, zu beurtheilen, wie weit in jeder praktiſchen Rückſicht, beyde Moralſyſteme von einander entfernt ſind.

Zweytes Buch.

Erſtes Kapitel.

Inhalt. Die ethiſchen Tugenden können nur durch Uebung erworben werden.

Die Tugenden des Verſtandes alſo, und die Tugenden der Sitten, — das ſind die beyden Hauptklaſſen, in die ſich die Tugend überhaupt theilet. Die erſtern ſind ein Gegenſtand des Lehrens und des Lernens; — ſie nehmen durch Unterricht ihren Anfang und wachſen durch denſelben. Und da dieſer Unterricht am beſten dem Menſchen durch ſeine eigne Erfahrung gegeben wird: ſo ſind es die Erfahrung und die Zeit, welche den weiſen Mann bilden. — Die ſittliche Tugend wird durch öftere Wiederhohlung gleichartiger Handlungen, oder durch die Angewöhnung erlangt. Daher auch im Griechiſchen das Wort ἦθος, welches Sitten oder den Charakter ausdrückt, nur um einen Buchſtaben von dem Worte ἔθος unterſchieden iſt,

welches die Gewohnheit anzeigt. Keine der ſittlichen Tugenden iſt alſo dem Menſchen angebohren: keine gehört zu dem Weſentlichen ſeiner Natur. Denn keine der Eigenſchaften, die in einem Dinge zu ſeiner Natur gehören, können durch Gewöhnung verändert werden. Es iſt die Natur des Steins, ſich nach unten zu bewegen, und des Feuers, in die Höhe zu ſteigen. Nun mag man den Stein tauſend Mahl in die Höhe werfen, und das Feuer nach unten drängen: ſo werden ſie ſich doch an dieſe neue Richtung nicht gewöhnen.

Die Tugenden gehören nicht zu unſrer Natur, oder ſind uns nicht von der Natur eingepflanzt: aber ſie ſind auch nicht wider dieſelbe; ſondern wir haben von ihr die Anlage und Fähigkeit tugendhaft zu werden, und durch die Uebung und Gewohnheit bringen wir das wirklich zu Stande und vollenden es, wozu in unſrer Natur nur die Möglichkeit liegt.

Ein andrer Beweis, daß die Tugend das Werk der Uebung, nicht der Natur ſey, iſt folgender. Bey allen, im ſtrengen Sinne natürlichen Eigenſchaften, iſt das Vermögen, etwas zu thun zuerſt da:

und die Thätigkeit deſſelben, die wirkliche Handlung, folgt erſt auf daſſelbe. Jenes iſt die Urſache, — dieſe die Wirkung. So iſt es z. B. bey den Sinnen. Wir bekommen nicht die Fähigkeit des Geſichts oder des Gehörs dadurch, daß wir oft ſehen, oder oft hören; ſondern umgekehrt: wir haben dieſe Sinne von der Natur erhalten, und wir brauchen ſie nur. Bey der Tugend hingegen, gehen, wie bey allen Künſten, die Handlungen, oder die Uebung vorher: und die Fertigkeit, oder das Vermögen iſt erſt eine Folge derſelben. Die Dinge, welche wir gelernt haben müſſen, um ſie machen zu können, dieſe lernen wir, indem wir ſie machen. Wir werden Baumeiſter, indem wir viele Häuſer bauen, und Lautenſpieler, indem wir oft die Laute rühren. Eben ſo werden wir gerecht, indem wir oft gerechte Handlungen thun; wir erwerben die Eigenſchaft der Mäßigung dadurch, daß wir oft Handlungen eines Mäßigen ausüben; wir werden tapfer, durch viele Erweiſungen des Muths. — Um dieß beſtätigt zu finden, darf man nur auf die gemeinen Einrichtungen faſt aller Staaten Acht geben. Wenn Geſetzgeber den Bürgern ihres Staats

einen tugendhaften Charakter geben wollen: welche Mittel brauchen ſie dazu? — Dieſe, daß ſie ihnen gewiſſe Uebungen vorſchreiben, wodurch ſie ſie gewöhnen, gut zu handeln. — Dieß iſt wenigſtens die Abſicht aller Geſetzgeber, bey ihren Vorſchriften der öffentlichen Erziehung. Eine andre Frage iſt, ob jeder die Mittel dazu gut wählt; ob die von ihm gebothenen Uebungen die Tugend wirklich befördern.

Ferner, wenn man wiſſen will, wodurch die Tugend erworben wird: ſo muß man Acht geben, auf welche Weiſe ſie verlohren geht. Bey der Tugend wie bey der Kunſt, iſt es ſo gut der Weg, ſich zu verderben, als der, ſich zu vervollkommnen, wenn man viel in Sachen der Kunſt oder der Tugend arbeitet. Macht man das gut, ſo wird man durch die Wiederhohlung, je häufiger ſie iſt, ein deſto größerer Künſtler, oder deſto vollkommener tugendhaft. Macht man es ſchlecht: ſo verliert man um deſto mehr von ſeiner Geſchicklichkeit und Tugend, je fleißiger man in fehlerhaften Arbeiten iſt. So werden die vortrefflichſten ausübenden Tonkünſtler, und die elendeſten, beyde dadurch gebildet, daß ſie viel auf ihrem Inſtrumente ſpielen.

So iſt es mit den Baumeiſtern. Viele und gute Gebäude aufzuführen, das macht den großen Baumeiſter. Im Bauen ſchlechter Häuſer fleißig zu ſeyn, das führt zu einer um ſo viel ſchlechtern Baukunſt.

Verhielte ſich die Sache bey den Künſten nicht auf dieſe Weiſe: ſo brauchten ſie nicht erſt durch Uebung erlernt zu werden, ſondern man würde entweder als Künſtler gebohren, oder man würde es durch die bloße Theorie.

Mit den ethiſchen Tugenden hat es gleiche Bewandniß. Dadurch, daß wir oft unſre Verträge mit andern Menſchen halten, und unſre geſellſchaftlichen Pflichten gegen andre erfüllen, werden wir rechtſchaffene Leute. Durch viele Handlungen einer entgegengeſetzten Art werden wir ungerecht. So werden Menſchen, welche oft in Gefahren und bedenklichen Umſtänden ſich befinden, und oft Dinge zu thun haben, welche Gefahr bringen, entweder tapfer oder feige; je nachdem ſie mehrere Mahle Handlungen des Muths oder der Furcht ausüben. So geht es mit der Ueberwindung des Zorns, ſo mit der Beſiegung der ſinnlichen Luſt. Die Menſchen werden ſanftmüthig oder jähzornig, keuſch

und nüchtern, oder wollüſtig und ausgelaſſen; je nachdem ſie bey Gelegenheiten, wo die eine oder die andre dieſer Leidenſchaften Nahrung fand, oft derſelben nachgegeben, oder oft ſie unterdrückt haben.

Die einzelnen Handlungen alſo gehen voran, und dieſe müſſen von einer beſtimmten und immer gleichen Beſchaffenheit ſeyn, wenn aus ihrer Wiederhohlung eine Fertigkeit erwachſen ſoll. Denn letztere iſt von eben der Art, von welcher die einzelnen Handlungen geweſen ſind, aus deren Wiederhohlung ſie entſpringt.

Erziehung alſo, oder frühzeitige und von der Kindheit an fortgeſetzte Uebung des Menſchen in einer gewiſſen Handlungsweiſe: dieß iſt ein nothwendiges Vorbereitungs-Mittel zur Erwerbung von Tugenden. Oder vielmehr ſie iſt der einzige Weg, auf welchem ein Menſch tugendhaft werden kann.

Erläuterungen
zum erſten Kapitel.

Der Satz, der in dieſem Kapitel ausgeführt wird, iſt einfach und deutlich. Die ethiſchen Tugenden ſind nicht dem Menſchen angebohren; ſie ſind Fertigkeiten, die nur durch öftere Wiederhohlung einer beſtimmten und einer gleichförmigen Handlungsweiſe erworben werden können.

In einigen Sachen geht die Geſchicklichkeit vor der Handlung voraus; das ſind die natürlichen, angebohrnen Vermögen: und dieſe müſſen freylich bey jeder Fertigkeit zum Grunde liegen; — daher Natur und Kunſt, auf eine uns nicht völlig erklärliche Weiſe, einander entgegen kommen müſſen. In andern Sachen muß man mit dem Machen der Sache, — nach gewiſſen Regeln, anfangen, und die Geſchicklichkeit folgt: dieß ſind die Künſte.

Indeſſen iſt zwiſchen Kunſt und Tugend, auch ſelbſt der ethiſchen Tugend, noch ein beträchtlicher Unterſchied. Jene erfordert Geſchicklichkeit, bey dieſer kommt es vornehmlich auf Geſinnung an: und Geſinnung entſteht weit unmittelbarer aus gewiſſen Anlagen der Natur, oder aus der Einſicht gewiſſer Principien, als die Geſchicklichkeit.

Ueberhaupt ſind in dem Syſteme von dem Urſprunge der ethiſchen Tugenden durch Angewöh-

nung, noch zwey Schwierigkeiten, oder zwey Lücken, welche die weitere Unterſuchung deſſelben, bey der Entwickelung der Tugendlehre ſelbſt, nothwendig machen.

Erſtlich ſcheint daſſelbe dem eigentlichen Weſen der Tugend zu widerſprechen: und zweytens iſt ſelbſt der Urſprung dieſer Angewöhnung und der erſte Anfang derjenigen Erziehung, durch welche ſie bewirkt wird, ſchwer zu begreifen.

Erſtlich die Tugend beſteht in gewiſſen Geſinnungen; in der Annahme der Maxime, ſo und nicht anders handeln zu müſſen; mit einem Worte in dem guten Willen. Aber dieſer muß ganz und auf einmahl vorhanden ſeyn; er muß vor jeder Handlung vorhergehen, die frey ſeyn ſoll: und doch ſoll die tugendhafte Gewohnheit erſt durch Handlungen hervorgebracht werden.

Jeder denkende Leſer ſieht, daß wir hier auf eben die Schwierigkeit ſtoßen, welche über dem ganzen Syſteme der freyen Handlungen ſchwebt, und die noch oft in dieſen Unterſuchungen uns in den Weg kommen wird. — Dieſe Schwierigkeit iſt: den erſten Urſprung dieſer freyen Handlungen, d. h. eines Willens, der ſich durch ſich ſelbſt beſtimmt, und der doch vernünftig iſt, — d. h. aus Ideen entſteht, zu erklären. Sobald ich ihn aus Ideen herleite: ſo führe ich ihn auf etwas zurück, das außer ihm iſt, und eine freye Kraft

ſoll die erſte und urſprüngliche Urſache der Reihe von Veränderungen ſeyn, die aus ihr entſteht. — Sobald ich ihn gleichſam in ſich ſelbſt terminire: ſo ſcheint ein Wille ohne Erkenntniß, ohne Gründe, nicht mehr vernünftig, ſondern ein Inſtinkt, oder ein mechaniſches Geſetz zu ſeyn.

Dieſe Schwierigkeiten ſind nicht zu heben, — aber nur dadurch, wie Kant gethan hat, aus dem Wege zu räumen: daß man ſie ſelbſt als Spuren einer andern Ordnung der Dinge anſieht, in die wir als moraliſche Weſen eintreten, und die wir ſchlechthin durch nichts, als durch die Sittlichkeit und die Tugend, kennen; daher wir ſie auch nicht zu erklären wiſſen; weil alles, was Erklärung iſt, nur Zurückführung eines Begriffs auf andre damit verwandte iſt.

Was zum andern die Möglichkeit einer ſolchen vorſätzlichen Angewöhnung gewiſſer Geſinnungen an ſich betrifft: ſo wird ſie eben deßwegen ſchwer zu begreifen, weil dieſe Geſinnung ſcheint ſchon vorhanden ſeyn zu müſſen, um den Vorſatz zu den Uebungen zu faſſen, aus welchen dieſe Gewohnheit entſteht.

Der Menſch muß zur Tugend erzogen werden. Aber kann er ſich ſelbſt erziehn? Setzt es nicht ſchon die Geiſtes-Bildung, welche geſucht wird, voraus, wenn durch Thätigkeiten des eignen Geiſtes der Charakter veredelt werden ſoll?

Wir finden auch, in der That, in der jetzigen Ordnung der Dinge, daß der Menſch nicht durch ſich, ſondern durch andre erzogen wird, die ſelbſt ſchon von ihren Vorfahren Erkenntniſſe und Sitten überliefert bekommen haben. Aber welches iſt nun der Urſprung dieſer Erziehung im Menſchen-Geſchlechte? Dieſe Frage iſt ſo wenig, wie jede andre vom erſten Urſprunge irgend eines Dinges, vollkommen aufzulöſen.

Nur das ſehen wir, daß auch in dieſer Abſicht der Menſch eine eigne Claſſe von Weſen ausmacht, deren Gleichen ſich in der ganzen Natur nicht wieder findet: — und zwar in zwiefacher Abſicht. — Erſtlich, inſofern bey ihm in den Anlagen Keime liegen, die nicht, wie in dem Pflanzen- und Thierreiche, ſich in jedem Individuum gleichförmig bis zu einem gewiſſen Punkte der Reife entwickeln, von welchem an ſie wieder verfallen und endlich untergehen; ſondern ſolche, die in der Reihe der auf einander folgenden Generationen, immer weiter und weiter ſich entfalten, und einen im menſchlichen Geſchlechte unbeſtimmbaren Punkt der Reife und der Vollkommenheit haben; ob ſie gleich in jedem Individuum einen ſolchen feſten Punkt ebenfalls erreichen.

Der zweyte Umſtand iſt, daß der Menſch durch ſeine Denkkraft auf ſich ſelbſt zurückwirken kann; und daß, ob gleich ſeine erſten vernünfti-

gen Vorſtellungen eben ſowohl, wie ſeine ſinnli- chen, urſprünglich gegeben werden mußten: — (wenigſtens können wir uns keinen andern mögli- chen Urſprung derſelben denken,) er doch durch ſeine erſte Idee eine zweyte und ſo fort eine ganze Reihe von Ideen ſelbſt in ſich erwecken kann. — Auf dieſe Art kann nun auch die moraliſche Erzie- nung ihren Anfang nehmen. Urſprünglich müſ- ſen die ſittlichen Ideen und Geſinnungen dem Menſchen gegeben, d. h. ihm von der Natur mit- getheilt ſeyn: ſie müſſen einen Theil ſeines We- ſens ausmachen. Aber wenn er ſich bewußt wird, daß er dieſelben hat, und, — was unmittelbar damit verbunden iſt, — wenn er darin einen Werth, d. h. einen Beſtimmungsgrund des Wil- lens entdeckt: ſo kann er nun hinwiederum in ſich ſolche Ideen erwecken, und ſolche Thätigkeiten veranlaſſen, wodurch mittelbar die Wirkung ent- ſteht, auch die erſte Anlage tugendhafter Principi- en und Geſinnungen zu verſtärken. Dieſe Wir- kung kann noch ſchneller und in einem höhern Gra- de in dem Sohne hervorgebracht werden, deſſen Ideen nun nicht mehr bloß durch die langſam wir- kende Kraft ſeines eignen vernünftigen Geiſtes, ſondern durch die ſchnellere Flamme fremder Ide- en erweckt werden. So entſteht eine Erziehung, d. h. eine im Menſchen veranlaßte Reihe von Thä- tigkeiten, die aber nur darauf abzielt, der Kraft

ſelbſt, woraus ſie entſtehen, eine gewiſſe Richtung zu geben.

Wenden wir nun dieſe allgemeinen Spekulationen auf die ethiſchen Tugenden insbeſondre, d. h. auf die, welche mit Beherrſchung des vernunftloſen Theils der Seele, und überhaupt mit dem äußern und ſinnlichen Leben des Menſchen zu thun haben, an: ſo erkennen wir allerdings, daß keine Gewöhnung das Princip dieſer Tugenden hervorbringen, daß ſie aber daſſelbe verſtärken und eigentlich herrſchend machen könne; indem ſie Handlungen, die demſelben gemäß ſind, auch ohne daß ſie unmittelbar daraus entſtehen, veranlaßt; dadurch aber den Menſchen in den Stand ſetzt, den Unterſchied der beyden Zuſtände, deſſen, wo er in Ausübung der Tugend beſchäftigt iſt, und deſſen, wo er auf eine entgegengeſetzte Art handelt, gewahr zu werden, und den wahren und natürlichen Vorzug, der in dem erſten liegt, einzuſehn. Trüge die Ausübung des Guten, auch wenn ſie noch Werk eines fremden Willens und mitgetheilter Ideen iſt, nicht dazu bey, dem Menſchen mehr Liebe zur Tugend einzuflößen, und alſo das Princip derſelben zu verſtärken: ſo müßte in der That der Werth, welchen wir der Sittlichkeit zuſchreiben, nicht vorhanden ſeyn.

Hierzu kommt dann allerdings noch, daß, bey der Vollbringung guter Handlungen, Hinderniſſe vorkommen, die nicht von Geſinnungen, ſondern von Ungeſchicklichkeiten herrühren; die durch Uebung geradezu gehoben werden, ſo wie die, welche aus der Unbeweglichkeit der Gliedmaßen entſtehen.

Zweytes Kapitel.

Inhalt. Allgemeine Definition tugendhafter Handlungen: „es ſind Handlungen, die nach dem Ausſpruche einer richtigen Vernunft geſchehen. Beſondre Beſtimmung, was dieſer Ausſpruch der Vernunft ſey; — ſie ſetzt ein beſtimmtes Maß jeder Handlung zwiſchen zwey unbeſtimmten Extremen feſt.

Da nun unſre gegenwärtige Unterſuchung nicht, wie andre Theile der Philoſophie, bloß zur Abſicht hat, den Gegenſtand derſelben kennen zu lernen: (denn nicht deßwegen ſtudieren wir Moral, damit wir wiſſen wollen, was Tugend ſey, ſondern damit wir ſie ausüben; und ohne dieſen Zweck wäre jene Kenntniß ſehr unbedeutend:) ſo müſſen wir vor allen Dingen die Natur der Handlungen, und was ſie zu tugendhaften Handlungen macht, unterſuchen. Sie ſind der Grund, und die Tugenden, als Fertigkeiten zu ſolchen Handlungen, ſind das darauf Gegründete. Von den Handlungen und deren Beſchaffenheiten hängt es ab, von welcher Art die Fertigkeiten des Gemüths ſeyn ſollen, die daraus herrühren.

Die erſte und allgemeinſte Regel für alle menſchlichen Handlungen iſt, daß ſie dem Geſetze der Vernunft und zwar einer richtigen Vernunft, gemäß ſeyn müſſen.

Was richtige oder geſunde Vernunft ſey, — und wie ſie ſich zu den verſchiedenen Claſſen der Tugenden verhalte, davon wird unten geredet werden. Hier will ich nur die Erinnerung voranſchicken, daß alle die Wiſſenſchaften, welche praktiſche Gegenſtände betreffen und die Ausübung zur Abſicht haben, mehr eine populäre, als eine ſchulgerechte Behandlung verlangen; und daß ſie mehr den bloßen Umriß ihres Gegenſtandes zeichnen, als ihn bis auf den kleinſten Zug ausmahlen müſſen.

Ich habe ſchon oben, in einem der erſten Kapitel geſagt, daß in der Philoſophie überhaupt die Art der Unterſuchung und Behandlung der Materien nach der Beſchaffenheit des Stoffs verſchieden ſeyn müſſe. Alles, was ſich auf die menſchlichen Handlungen bezieht, und wobey Nutzen oder Schaden in Betrachtung kömmt, iſt von wandelbarer und veränderlicher Natur. So läßt ſich, was geſund oder ungeſund ſey, weder mit abſoluter Gewißheit, noch mit abſoluter Allgemein-

heit ſagen. — Wenn nun dieß ſchon von der ganzen Gattung wahr iſt: wie viel weniger werden die ſpeciellen und mehr konkreten Gegenſtände, welche unter derſelben ſtehen, einer völligen Ergründung, und einer demonſtrativen Gewißheit fähig ſeyn? — Dieſe können weder durch Kunſt-Regeln zum voraus ſicher beſtimmt, noch unter irgend eine Theorie dergeſtalt gebracht werden, daß man ſie darnach ohne weiteres beurtheilen könnte: ſondern jeder, welcher in den Fall kommt, damit zu thun zu haben, muß, ſo wie es der Arzt, und der Seemann macht, den ſpeciellen Fall, in dem er ſich befindet, jedesmahl von neuem unterſuchen, und auf der Stelle nach eignem Urtheile entſcheiden, was nach den Umſtänden zu thun ſey.

Ob nun gleich jeder Menſch auf dieſe Weiſe, in jedem einzelnen Falle ſelbſt, beurtheilen muß, was recht und was gut ſey: ſo kann doch dieſer Beurtheilung durch eine gute Theorie der Moral vorgearbeitet werden. Und das iſt es, was der Philoſoph thun ſoll.

Die erſte Bemerkung, welche ich mache, iſt, daß alles Sittliche, ſeiner Natur nach, auf zwiefache Weiſe verdorben wer-

den kann, durch Uebermaß und durch Mangel.

Da das Moraliſche — Tugend und Laſter — etwas unſichtbares und geiſtiges iſt: ſo kann es nicht beſſer aufgeklärt werden, als wenn man es mit analogen ſichtbaren und körperlichen Sachen, dergleichen Geſundheit und Stärke ſind, vergleicht. — Nun ſehen wir, daß dieſe in der That durch die genannten Extreme gleich viel leiden. Uebertriebne, zu häufige oder zu ermüdende Leibesübungen ſchwächen den Körper: und ſo ſchwächt ihn auch der Mangel aller Leibesübungen. Zu viel und zu wenig Nahrung zu ſich zu nehmen, verdirbt auf gleiche Weiſe die Geſundheit. Hingegen mäßige und dem Körper angemeſſene Bewegungen ſtärken: und eben ſolche Nahrungsmittel befördern Zeugung, Wachsthum und Geſundheit des Körpers.

Auf gleiche Weiſe nun verhält es ſich mit der Tapferkeit, mit der Mäßigung und mit allen andern Tugenden.

Der, welcher vor allen Gefahren läuft, und nie etwas Unangenehmes aushalten will, wird ein feiger Menſch. Der, welcher ohne Ueberlegung und ohne Wahl

auf alles losgeht, und ſich in Gefahren, zu denen er nicht berufen iſt, ſtürzt, iſt nicht tapfer, ſondern tollkühn. — Der, welcher ſich gar kein ſinnliches Vergnügen abſchlagen kann, und alle die genießt, welche in ſeiner Gewalt ſind, iſt ein Wollüſtling. Der, welcher den Genuß aller verſchmäht, iſt ein unempfindlicher, geſchmackloſer Menſch. — Beyde Tugenden alſo, die Mäßigung und die Tapferkeit, gehn auf gleiche Weiſe verlohren, oder verändern vielmehr ihre Natur und ihre Vollkommenheit, wenn deſſen zu viel, und wenn deſſen zu wenig geſchieht, was unter den Begriff einer jeden gehört. Der Punkt aber, welcher zwiſchen beyden Extremen in der Mitte liegt, iſt zugleich der, wo jede dieſer Tugenden ihr Weſen unverletzt erhält.

Die Vergleichung der Tugend mit Geſundheit und Stärke erläutert noch einen andern meiner obigen Sätze: den nähmlich, daß die Tugend, als Eigenſchaft der Seele, von den tugendhaften Handlungen und ihrer Wiederhohlung abhängt; und umgekehrt die tugendhaften Handlungen durch die Tugend erſt möglich werden; — daß mit einem Worte, hier die Urſachen

des Entſtehens, des Wachſens und des Verderbniſſes der Sache, in einer andern Rückſicht, Wirkungen derſelben ſind. So nähmlich wird der Menſch ſtark, der viele Nahrungsmittel zu ſich nimmt, und viele ſchwere Arbeit thut. Aber der ſtarke Menſch iſt auch gerade der, welcher am meiſten eſſen und am meiſten arbeiten kann. — Auf gleiche Weiſe werden wir keuſch und nüchtern, indem wir uns oft der Vergnügungen der Tafel und der Wolluſt enthalten. Aber wenn wir jene Eigenſchaften erlangt haben: dann ſind wir auch am beſten im Stande, dem Reize des Vergnügens zu widerſtehen. Die Tapferkeit iſt in gleichem Falle. Dadurch werden wir tapfer, daß wir uns in Gefahren furchtlos zu ſeyn, und dieſelben auszuhalten gewöhnen: aber wenn wir tapfer geworden ſind, ſo iſt es uns auch viel leichter, einzelnen Gefahren entgegen zu gehn.

Erläuterungen
zum zweyten Kapitel.

Hier kommt Ariſtoteles zum erſten Mahle mit ſeiner Theorie von der μεσότης, der goldnen Mittelſtraße, zum Vorſchein, die er als das vornehmſte, ob wohl ſubordinirte, Princip der ethiſchen Tugend, und woraus ſie ſich am leichteſten herleiten laſſe, anſieht.

Da ich in der vorausgeſchickten Abhandlung Gelegenheit gehabt habe, die Wahrheit dieſes Syſtems, und in wie fern es genugthuend und hinreichend iſt, zu unterſuchen: ſo gebe ich hier nur eine allgemeine Ueberſicht von der Folge der Ariſtoteliſchen Ideen, und von den erſten Gründen und Einwürfen, die für und gegen dieſelben ſich dem Gemüthe darbiethen.

Das Weſen der Tugend liegt in der Uebereinſtimmung mit den Ausſprüchen der richtig urtheilenden Vernunft ὀρθȣ̃ λόγȣ. Ariſtoteles ſetzt, dünkt mich, dieſe Einſchränkung nicht ohne Urſache hinzu, da es in dem Weſen der menſchlichen Vernunft nicht mehr, als in dem Weſen jeder andern menſchlichen Fähigkeit, liegt, in ihren Operationen fehlerfrey zu ſeyn.

Aber welches dieſe Vorſchriften ſind, was für Handlungen die Vernunft gebiethet: das iſt es ei-

gentlich, was der Moraliſt ſagen ſoll, und der zur Tugend Entſchloſſene wiſſen will.

Im allgemeinen geſteht Ariſtoteles, daß die Beantwortung dieſer Frage nicht eigentlich für eine Wiſſenſchaft gehöre, die lauter allgemeine Sätze enthält; daß ſie das Werk der geübten Urtheilskraft und in jedem einzelnen Falle, nach der Veränderung des kleinſten Verhältniſſes, verſchieden ſey.

Aber etwas gemeinſchaftliches kann doch in allen Fällen aufgefunden werden: und das iſt die Beſtimmung des Maßes, die von den Verhältniſſen des Handelnden mit dem Objekte und mit den Umſtänden, und alſo von allem, was bey einer Handlung in Betrachtung kommt, abhängt. Dieſes Maß im voraus genau zu beſtimmen, iſt unmöglich: aber die Vergleichung der freyen Handlungen mit den Verrichtungen und Veränderungen des Körpers zeigt wenigſtens deutlich, was der Philoſoph unter dieſer Mitte und unter den Extremen verſtehe; und daß jene wirklich der menſchlichen Natur wohlthätig und angemeſſen, dieſe verderblich und unſchicklich für ſie ſind. In Kälte und Wärme, bey Bewegung und Ruhe, im Genuſſe der Nahrungsmittel u. ſ. w. giebt es ein Zuviel und ein Zuwenig, wovon das eine wie das andere der Geſundheit ſchadet, und einen Punkt gehöriger Sätti-

gung, welcher dieſelbe erhält. Auf gleiche Weiſe wird man bey allen Handlungen des Menſchen dieſe drey Sachen, Defekt, Uebermaß und ein glücklich zwiſchen beyden getroffenes Maß finden; und man wird erkennen, daß die vernünftigen Endzwecke jener Handlungen nicht anders erreicht, noch mit dem Wohlſeyn des ganzen Zuſtandes vereiniget werden können, als wenn man jenes Maß entdeckt und beobachtet.

Was Wahrheit für die Theorie iſt, das iſt Schicklichkeit für die Praxis: beyde machen das Vernünftige aus; — und dieſer Ausſpruch der Vernunft, das Maß der Handlungen in die Schranken einzuſchließen, in welche die Natur des Menſchen ſelbſt, und die Natur aller ihn umgebenden Dinge eingeſchloſſen iſt: iſt, wie es ſcheint, der einzige allgemeine Ausſpruch, den ſie, ehe die Gelegenheit zu Handlungen kommt, über die moraliſche Vollkommenheit derſelben thun kann.

Der Menſch nähmlich iſt ein eingeſchränktes Weſen: er iſt es in dem Raume, den er einnimmt, in der Dauer ſeines Lebens, in allen ſeinen Kräften und Fähigkeiten. Selbſt innerhalb der Periode des Lebens gehen ſtete Abwechſelungen von Abſpannung und Anſtrengung, von Schlaf und Wachen vor. Allenthalben kann jeder Menſch nur einen gewiſſen Grad, eine gewiſſe Größe er-

reichen: und die Verringerung und Verkleinerung iſt davon die unmittelbare Folge.

Nach dieſer Beſchaffenheit der Natur, ſagt die Vernunft, müſſen ſich die freyen Handlungen richten; ſie müſſen übereinſtimmend ſeyn mit dem Maße, welches durch die Conſtitution des Körpers, den Charakter und die Anlagen des Geiſtes, und endlich ſeine äußern Hülfsmittel beſtimmt wird.

Bis hieher iſt die Reihe der Schlüſſe ohne Lücken, und das Reſultat einleuchtend: es iſt eine Art, wie Handlungen mit der Vernunft übereinſtimmen können, die darin beſteht, daß ſie ſchicklich ſind, d. h. daß ſie ein beſtimmtes Maß haben. Wo aber ein beſtimmtes Maß iſt: da giebt es ein Zuviel und ein Zuwenig; und oft läßt ſich kein anderer Probier-Stein für jenes richtige Maß finden, als die Vergleichung mit den fehlerhaften Extremen.

Aber iſt dieß immer der Fall? Iſt nichts vernünftig, als was ſchicklich iſt? — Giebt es nicht noch eine andre Beſchaffenheit der Handlungen, nach welcher man ſie gut nennt; welche die Vernunft auch gebiethet? und gehen ſie nicht nach dieſer ins Unendliche, ſind gleichſam ohne Maß und Ziel, und hängen mit der nie aufhörenden Perfektibilität des Menſchen zuſammen: ſo wie das medium, oder die ſchickliche Mittelmäßigkeit

durch den bis jetzt erreichten Grad der Vollkommenheit beſtimmt wird? Iſt es möglich, ſich zu viele Einſichten zu erwerben, ſo wie man zu viel eſſen kann; — oder durch Wort und That zu viel wohlzuthun, ſo wie man zu viel von ſeinem Vermögen ausgeben kann?

Dieſe Einwürfe werden ſich am beſten beurtheilen laſſen, wenn Ariſtoteles ſeine Beweiſe für ſeine Theorie mehr entwickeln wird. Was die folgenden Erläuterungen über dieſe Einwürfe nicht enthalten, wird der Leſer in der, dieſem Bande vorgeſetzten, Abhandlung finden.

Drittes Capitel.

Inhalt. Die Tugend hat es hauptſächlich mit ſinnlicher Luſt oder Unluſt zu thun.

Ein Zeichen, ob aus der oft wiederhohlten Handlung wirklich eine Fertigkeit erwachſen ſey, oder nicht; iſt, wenn die Ausübung mit Vergnügen begleitet iſt, oder Unluſt verurſacht. — Denn nur der, welcher, wenn er ſich einer körperlichen Luſt enthält, ſelbſt an dieſer Enthaltung ein Wohlgefallen findet, iſt der wahrhaft Mäßige; der aber, welcher unwillig iſt, ſo oft er ſich enthalten muß, iſt gerade der Wollüſtling. Der, welcher in einer gefährlichen Lage aushält, und ſich ſelbſt darüber freut, oder wenigſtens nicht betrübt; das iſt der Tapfere: aber wer zwar aushält, aber dieß mit Schmerz und Troſtloſigkeit thut, der iſt feige.

Es iſt auch natürlich, daß die Freude oder die Betrübniß über unſre eignen Handlungen ein Kennzeichen unſers moraliſchen Charakters abgiebt; da es überhaupt das Geſchäft der ſittlichen Tugend iſt, die Gegenſtände von Schmerz und

Vergnügen zu beſtimmen. Wenn wir Böſes thun: ſo iſt es das Vergnügen, das uns dazu verleitet. Und wenn wir das Gute unterlaſſen: ſo iſt es der Schmerz, der uns davon abhält.

Daher ſagt Plato mit Recht, daß, um den Menſchen tugendhaft zu machen, es darauf ankomme, ihn von Jugend auf zu gewöhnen, daß er ſich über das freue, worüber er ſich freuen ſoll; und ſich über das betrübe, worüber es gut iſt, daß er ſich betrübe. Und eben hierin liegt der Unterſchied zwiſchen einer ſchlechten und einer guten Erziehung.

Noch mehr: alle Tugenden haben entweder mit thätigen oder mit leidenden Veränderungen des Menſchen zu thun. Auf jede ſolche Veränderung unſers Selbſt aber folgt eine Luſt, oder eine Unluſt. Und alſo muß die Tugend auch auf dieſe einen Einfluß haben.

Einen neuen Beweis hiervon geben die Strafen, und die Urſachen, warum dieſelben denen, die gefehlt haben, aufgelegt werden. Sie ſind nähmlich in Anſehung der Tugend, was die Arzneyen in Abſicht der Geſundheit ſind. — Aber die Kur eines körperlichen Uebels geſchieht

gemeiniglich durch ſein Entgegengeſeztes. Sollen nun Strafen, welche Schmerzen ſind, etwas der fehlerhaften Diſpoſition des Gemüths, die ſie zu verbeſſern beſtimmt ſind, entgegengeſeztes ſeyn: ſo muß dieſe Diſpoſition ſelbſt in einer gewiſſen Art, Luſt oder Unluſt zu empfinden, beſtehen. Und alſo muß auch die Tugend die Anordnung der angenehmen und der unangenehmen Empfindungen zu ihrem Gegenſtande haben.

Ferner, ich habe ſchon oben geſagt: daß dasjenige, wodurch eine jegliche Fertigkeit der Seele wächſt oder abnimmt, auch dasjenige iſt, was die Natur dieſer Fertigkeit beſtimmt, und den Gegenſtand, woran ſie ſich äußert, ausmacht. Nun wird aber der moraliſche Charakter vornehmlich verſchlimmert, durch die ſchlechten und unerlaubten Vergnügungen, welche der Menſch genießt, oder durch die pflichtmäßigen Beſchwerden und Schmerzen, denen er ſich entzieht; indem er Luſt ſucht und Unluſt flieht, entweder an den Gegenſtänden, an welchen er keines von beyden thun ſollte, oder zu der Zeit, oder auf die Weiſe, und unter den Beſtimmungen, wenn und wie der Genuß des einen,

und die Vermeidung des andern unſchicklich iſt. Daher definiren auch einige die Tugend, daß ſie die Ruhe des Gemüths, und die Freyheit von denjenigen Leidenſchaften ſey, die aus den Eindrücken der Luſt und Unluſt entſtehen. Dieſe Definition iſt zwar nicht richtig. Denn nicht darin beſteht die Tugend, gegen Vergnügen und Schmerz gleichgültig zu ſeyn, und jenem zu entſagen, dieſen zu übernehmen: ſondern nur darin, das eine und das andere am rechten Orte, zur rechten Zeit, auf die rechte Weiſe, — und nach allen andern Beſtimmungen der Schicklichkeit, welche hierbey Einfluß haben, zu thun. Aber ſie zeigt doch, was für ein Begriff von Tugend dabey zum Grunde liege: nähmlich der, daß ſie mit den Begierden nach Luſt und dem Abſcheu vor Schmerz zu kämpfen habe.

Man kann daher eine andre Definition der Tugend davon abſtrahiren, welche richtiger iſt: daß ſie nähmlich die Fertigkeit ſey, jedes Mahl das möglich Beſte zu thun; gegründet auf die Beherrſchung der Empfindungen und Begierden, welche von Luſt und Unluſt erregt werden.

Auch aus folgendem läßt ſich eben dieſe Wahrheit ableiten. Es giebt nähmlich drey Sachen, welche uns zur Wahl eines Gegenſtandes beſtimmen, Schönheit, Nutzen und Vergnügen: und drey entgegengeſetzte, um derentwillen wir ihn verwerfen, Häßlichkeit, Schaden und Schmerz. Die Tugend iſt die Richtigkeit der Handlungsweiſe in allen dieſen Rückſichten: und das Laſter iſt die Abweichung von der Richtigkeit derſelben. Weil aber der Bewegungsgrund des Vergnügens ſich allen übrigen Beſtimmungsgründen der Wahl mit beymiſcht, — indem auch das Schöne und das Nützliche uns zugleich angenehm ſcheint: ſo muß auch die Tugend ganz vorzüglich jene Richtigkeit des Verfahrens, in Abſicht des Vergnügens, zum Augenmerke haben. Die Begierde nach Luſt nnd die Furcht vor dem Schmerz wächſt mit uns groß; und es iſt alſo ſchwer, eine Leidenſchaft, die durchs ganze Leben ſich ſo tief in die Seele eingewurzelt hat, zu beherrſchen, oder von ſich abzuweiſen. Wir ſind auch gewohnt, (der eine Menſch mehr, der andre weniger,) alle Handlungen nach dem Maßſtabe zu ſchätzen, als ſie uns Vergnügen oder Un=

luſt gewähren. Das Geſchäft des Moraliſten wird alſo nothwendig faſt ganz hierauf gerichtet ſeyn müſſen; denn auf nichts wird es bey unſern Handlungen mehr ankommen, als auf die lautere oder unlautere Quelle unſrer Freuden, oder unſers Betrübniſſes.

Ferner, Heraklit ſagt: es ſey ſchwerer, die Begierde nach Luſt, als den Zorn, zu bekämpfen. Jede Kunſt und ſo auch jede Tugend, beſchäftigt ſich aber immer mit dem, was in ihrem Gegenſtande das Schwerſte iſt. Denn nur dann iſt ein Kunſtwerk vortrefflich, wenn es in ſeinem ſchwerſten Theile die Vollkommenheit erreicht. Alſo auch hiernach würde die Tugend und die Wiſſenſchaft, welche ſie lehrt, hauptſächlich mit Vergnügen und Schmerz zu thun haben. Der, welcher ſich gegen beyde beträgt, wie er ſoll, iſt der ſittlich Gute; der das Gegentheil thut, iſt der böſe Mann.

Dieß alſo iſt der Inhalt der vorhergehenden Betrachtung. Erſtlich, die Tugend hat es hauptſächlich mit Luſt und Unluſt zu thun. Zweytens, durch eben die Sachen, aus welchen ſie entſteht, kann ſie auch vermehrt werden, oder verlohren

gehn; nachdem dieſelben mehrere Mahle auf eine mit ihr übereinſtimmende, oder ihr widerſprechende Weiſe geſchehen. Drittens, die Urſachen, woraus die Tugend entſteht, ſind auch die Gegenſtände, gegen welche ſie ihre Wirkſamkeit äußert.

Erläuterungen
zum dritten Kapitel.

Da alſo alle ethiſchen Tugenden, nach dem Ariſtoteles, ſich auf die Tugend der Mäßigung, oder auf die Beobachtung des, dem Handelnden, den Gegenſtänden und den Umſtänden angemeſſenen, Maßes jeder Handlung zurückbringen laſſen: ſo iſt es ſehr übereinſtimmend mit ſeinem Syſteme, daß, da die Tugend der Mäßigung, nach allen Syſtemen, vornehmlich auf die ſinnlichen Leidenſchaften oder Begierden geht, die aus Luſt und Unluſt entſpringen, — wovon jene die leidentlich empfangnen Eindrücke, dieſe die dadurch entſtandnen Beſtrebungen ſind, — die Tugend überhaupt vornehmlich mit ſinnlicher Luſt und Unluſt

und deren vernünftigen Anordnungen zu thun habe.

Die Gründe, welche Ariſtoteles für ſeine Behauptung aufſtellt, bedürfen keiner Erläuterung. Drey davon ſind vorzüglich einleuchtend.

Erſtlich: daß nach der Erfahrung, ſo wie die Geſundheit des Körpers, ſo die Geſundheit der Seele, welche den ſittlichen Charakter ausmacht, durch nichts ſo leicht verdorben wird, als durch den Mißbrauch der ſinnlichen Luſt. Die Gefräßigkeit, die Völlerey und die Wolluſt haben mehr Menſchen krank und laſterhaft gemacht, als alle andern Urſachen des körperlichen, ſittlichen oder geiſtigen Verderbniſſes.

Zweytens: daß, da die Tugend in einer gewiſſen Beſtimmung der Thätigkeiten beſteht, ſie hauptſächlich mit den Triebfedern zur Thätigkeit zu thun habe: das Angenehme oder das Vergnügen aber durchaus ſich in alle Antriebe der Handlungen miſche; welche man auf dieſe drey, das Nützliche, das Schöne und das eigentliche Vergnügen, zurückbringen könne.

Ferner drittens: daß Geſetzgeber und Erzieher kein anderes Mittel zur Bildung des Charakters ihrer Bürger und Jünglinge haben, als in ihnen Vergnügen bey ſittlichen Handlungen und Unluſt bey unſittlichen zu erwecken. Ein einziger ganz neuer Begriff kommt hier gelegentlich vor,

welcher in die ganze alte Moralphiloſophie einen bedeutenden Einfluß äußert, und von dem es auffallend iſt, daß die Geſchichtſchreiber der Philoſophie davon ſo wenig Notiz genommen haben: das iſt der Begriff von den zornartigen Leidenſchaften und Begierden, im Gegenſatze der begehrlichen; des θυμὸς, im Gegenſatze von ἐπιθυμία. Die Alten theilten nähmlich die aus Eindrücken der Sinnlichkeit entſtehenden oder vernunftloſen Triebe in zwey Claſſen, welche die Neuern nicht unterſcheiden. Die eine, welche ſie weit tiefer herabſetzen, geht auf den Genuß oder das Begehren der ſinnlichen Luſt; und iſt ihnen durchaus thieriſch: die andere, welche ſie höher erheben, und zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit gleichſam in die Mitte ſtellen, iſt die, welche aus dem Abſcheu gegen Unluſt, beſonders gegen erlittnes Unrecht, entſteht. Sie bezeichnen dieſe letztere mit einem Worte, welches bald Muth bald Unwillen bedeutet, für welches die Lateiner kein damit übereinſtimmendes Wort haben, und welches die aus ihnen die Griechen kennenden Neuern mit dem Worte Zorn oder zornartig überſetzen; das aber im Griechiſchen von dem Worte, welches eigentlich Zorn bedeutet (ὀργὴ) ſorgfältig unterſchieden wird. Plato, in deſſen Schriften wir zuerſt dieſe Begriffe deutlich entwickelt finden, betrachtet den θυμὸς, das irascibile in der Seele, gewiſſer Maßen als eine Schutzwehr der Ver-

nunft, als eine Art von Waffen, welcher ſich die Vernunft bedienen kann, um ihre Geſetze gegen die Angriffe der ſinnlichen Laſt aufrecht zu erhalten. Auch Ariſtoteles, ob er gleich der Vernunft die Funktion aufträgt, den θυμὸς zu beherrſchen und in Ordnung zu erhalten, behauptet doch, daß die Ueberwindung der ſinnlichen Luſt und der Begierden darnach weit ſchwerer ſey, und die Sittlichkeit weit unmittelbarer angehe.

Woher kommt nun wohl dieſer Vorzug, welcher einer Art vernunftloſer Eindrücke und Beſtrebungen vor der andern gegeben wird: zumahl, da das Uebermaß der Heftigkeit, welches die Quelle des Unſittlichen iſt, ſich bey den Ausbrüchen des Zorns noch weit mehr, als bey den Ausbrüchen der Luſt, findet?

Iſt der θυμὸς nichts anders, als die ſinnliche Unluſt, der ſinnliche Abſcheu; ſo wie ἐπιθυμία die ſinnliche Luſt und die ſinnliche Begierde iſt: was iſt er beſſer, als dieſe? Oder wenn er Unluſt über eine andre Art von Gegenſtänden, wenn er Unwillen über das Unrecht iſt, — welches immer zugleich mit moraliſchem Uebel gemiſcht iſt: warum giebt es nicht eben ſowohl eine Luſt, als eine Unluſt dieſer mittlern Art? Warum iſt nicht auch ein ſinnliches Wohlgefallen an dem, was Recht geſchieht, — an dem Guten, was uns widerfährt, und wobey zugleich eine Pflicht aus-

geübt wird, möglich? — Dieſe Gattung von Luſt und Unluſt könnte alsdann als das moraliſche Gefühl angeſehen werden, das durch die mehr ſelbſtſüchtigen Eindrücke des uns wiederfahrnen Guten oder Böſen verſtär.t würde.

Dieſe Fragen laſſen ſich völlig genugthuend nicht beantworten: denn jene Begriffe ſcheinen ſelbſt nicht völlig aufs deutliche gebracht zu ſeyn. — Die ſcheinbarſte Antwort iſt: daß von der einen Seite, der Unterſchied ſelbſt offenbar genug iſt. Es liegt in der thieriſchen Natur, ſinnliche Luſt und Unluſt und die mit denſelben verbundnen Begierden, wie z. B. den Hunger, die Brunſt u. ſ. w. zu empfinden; aus denen dann auch, wenn ſie aufs höchſte ſteigen, Wuth entſtehen kann. Aber kein Thier wird durch Beleidigungen, durch ein Uebel, das ihm widerfährt, und wobey ihm zugleich Unrecht geſchieht, in Zorn gebracht. Dieſe beſondere Art der Unluſt liegt nur im Menſchen. Sie iſt aber doch nicht rein vernünftig: ſie iſt jener ſinnlichen Wuth in vielen Punkten ähnlich. Von der andern Seite iſt die beſondre Art der Unluſt und des Abſcheues, die von empfangnen Beleidigungen herrührt, von dem bloß ſinnlichen, von einem erlittenen Schmerz, weit deutlicher unterſchieden, als die entgegenſtehende Luſt an einer von der Menſchenliebe empfangnen Wohlthat, von

der Luſt über das uns zu Theil gewordne Gut ſelbſt, unterſchieden iſt.

Wie dem auch ſey: die Sprache und die Denkart der Griechen macht hier auf eine feine Schattirung in den Empfindungen und Bewegungen der Seele, die nicht aus Begriffen entſtehen, aufmerkſam, welche von den Neuern überſehen wird.

Viertes Kapitel.

Inhalt. Wie es möglich ſey, gerechte oder tugendhafte Handlungen zu thun, ohne doch ſchon gerecht zu ſeyn: und wie alſo die Angewöhnung als ein Mittel zur Erlangung der Tugend angeſehen werden könne.

Es entſteht hier eine neue Schwierigkeit. Wir ſagten, daß die Gerechtigkeit, als Eigenſchaft des Menſchen, durch die Wiederhohlung vieler gerechten Handlungen, und die Tugend der Mäßigkeit aus vielen Handlungen der Mäßigung entſtehe. Aber wie iſt das möglich? Der, welcher gerechte und mäßige Handlungen thun ſoll, muß ja ſchon gerecht und mäßig ſeyn. Eben ſo wie derjenige Muſiker oder Grammatiker ſeyn muß, welcher das zu thun oder hervorzubringen im Stande iſt, was dieſe Künſte erheiſchen.

Ich antworte: auch bey den Künſten ſelbſt iſt dieſer Satz nicht richtig. Es kann jemand etwas grammatiſch richtig ſchreiben, ohne ſelbſt der Sprachkunſt Meiſter zu ſeyn: es ſey durch Zufall, es ſey, weil ein Andrer ihm die Feder führt. Dann alſo erſt wird es gewiß ſeyn, daß

er ſelbſt Grammatiker iſt, wenn nicht nur das, was er ſchreibt, den Regeln der Sprachlehre gemäß, ſondern auch die Urſache, warum er ſo ſchrieb, in ſeiner eignen Kenntniß der Regeln gegründet iſt. Zum andern: geſetzt auch, daß jene Bemerkung bey den Künſten richtig ſey, ſo verhält es ſich doch bey den Tugenden anders. Die Vollkommenheit, die man von den Kunſtwerken fordert, liegt nur in ihnen ſelbſt: es iſt genug, wenn ſie ſo und nicht anders beſchaffen ſind. Bey Werken der Tugend hingegen iſt es nicht genug, wenn ſie ſelbſt bloß gewiſſe Beſchaffenheiten, z. B. die der Gerechtigkeit oder der Mäßigkeit, haben: ſondern auch der, welcher ſie that, muß ſie in dieſer und in keiner andern Beſchaffenheit des Gemüths vollbringen. Zuerſt muß er ſie thun mit dem Bewußtſeyn deſſen, was er thut; zum andern, mit Vorſatz, und zwar mit einem auf den Endzweck, ſie zu vollbringen, gerichteten Vorſatze; drittens muß er ſie mit gleichförmiger und unveränderlicher Geſinnung vollbringen. Alle dieſe Eigenſchaften werden nicht mit in Betrachtung gezogen, wenn über die Ausübung oder den Beſitz andrer Künſte geurtheilt wird.

Nur das Wiſſen allein iſt dazu nothwendig. Aber um tugendhaft zu ſeyn oder zu handeln, iſt das bloße Wiſſen deſſen, was Tugend ſey, von weniger oder gar keiner Bedeutung: die andern berührten Punkte aber ſind von keinem geringen, ſondern vielmehr von einem durchgängigen Einfluſſe. Und dieſe Beſchaffenheiten des handelnden Menſchen nun ſind es, welche aus der öftern Wiederhohlung tugendhafter Handlungen entſtehen. Handlungen ſind gerecht oder mäßig, wenn ſie ſo beſchaffen ſind, wie ein gerechter oder mäßiger Mann ſie thun würde: der gerechte und mäßige Mann aber iſt nicht derjenige, der bloß ſolche Handlungen thut, ſondern der ſie auch mit ſolchen Geſinnungen thut, als die Natur der Gerechtigkeit und Mäßigung mit ſich bringt.

Es läßt ſich alſo der Satz ſehr wohl vertheidigen, daß der Charakter des Tugendhaften aus Handlungen der Tugend entſtehe: und daß man gerecht werde, indem man oft gerecht handelt, und mäßig, indem man ſich oft mäßig beweiſet. Ohne die Ausübung guter Handlungen aber wird nie jemand auch nur einen Anfang machen, gut zu werden.

Weit entfernt, dieſe Ausübung ſich angelegen ſeyn zu laſſen, nehmen die meiſten Menſchen zur bloßen Theorie ihre Zuflucht; und glauben, daß ſie wirklich werden tugendhaft werden, wenn ſie über die Tugend philoſophiren. Ihnen würden Kranke ähnlich ſeyn, die ihren Aerzten ſehr ſorgfältig zuhören, aber deren Vorſchriften nicht im mindeſten befolgen. So wie nun dieſe, wenn ſie keine andre Cur einſchlagen, nie zur Geſundheit gelangen werden; ſo werden jene nie zur Geſundheit der Seele gelangen, wenn ſie nicht auf eine andre Weiſe philoſophiren lernen.

Erläuterungen

zum vierten Kapitel.

Ariſtoteles kommt auf eine der ſchon angezeigten Schwierigkeiten, welche ſeiner Behauptung, daß die Gerechtigkeit und überhaupt die Tugend, als Eigenſchaft, als Charakter des Menſchen, nur die Folge der in vielen einzelnen Handlun-

gen ausgeübten Tugend und Gerechtigkeit ſeyn könne, im Wege ſtehen. Er ſucht noch nicht die erſte Quelle dieſer Schwierigkeit in der Lehre von der Freyheit des Willens auf: aber er berührt, beſonders durch die Vergleichung der Tugend mit der Kunſt, zwey nicht unerhebliche Punkte, welche die Natur der Tugend ſelbſt mehr ins Licht ſetzen.

„Der Menſch ſoll,“ dieß iſt das Weſentliche jener Schwierigkeiten, „gerechte und tugendhafte Handlungen thun, um gerecht und tugendhaft zu werden. Aber kann er das, wenn er nicht ſchon gerecht und tugendhaft iſt?“

Ariſtoteles antwortet. 1) Es iſt falſch, daß man nicht Handlungen, welche gewöhnlicher Weiſe aus einer gewiſſen Fertigkeit entſtehen, und den Regeln derſelben gemäß ſind, thun kann, ohne ſelbſt dieſe Fertigkeit zu beſitzen, und eine dieſer Regelmäßigkeit entſprechende Einſicht und Charakter zu haben. 2) Es iſt ein Irrthum, die Tugend mit andern Fertigkeiten des Geiſtes in eine Claſſe zu ſetzen: und es kann von jener alſo wahr ſeyn, was ſich bey dieſen nie findet.

Zuerſt, die Beſchaffenheiten der Handlungen und Werke des Menſchen, — ob ſie z. B. ſchön, zweckmäßig, oder nützlich ſind, können die Folge äußerer, zufälliger und veränderlicher Urſachen ſeyn: die Fertigkeit iſt eine im Menſchen ſelbſt lie-

gende, ſeinem Weſen eigne und beſtändige Urſache ſolcher Beſchaffenheiten. — Die, welche die Geſchichte der Künſte ſtudieren, wiſſen, daß allerdings, jener Schwierigkeit zum Trotze, das einzelne Werk vor der Fertigkeit oder der Kunſt vorangegangen iſt; daß es ſchon Häuſer, Geſang und Poeſie gegeben hat, ehe man etwas von Leuten, die Baumeiſter, Tonkünſtler und Dichter ſind, wußte.

Es ſind nähmlich drey Urſachen, welche die Handlungen und Werke des Menſchen modeln; — die Natur, die Umſtände und der Vorſatz: die Fertigkeit aber ſetzt Vorſatz voraus. Es iſt dem Menſchen natürlich, vernünftig zu denken, und er gelangt dazu von ſelbſt, ohne Vorſatz, ohne Beſtreben, ohne Uebung; aber in dieſem Falle iſt er noch nicht Philoſoph. Es war durchaus zufällig, daß diejenigen Stoffe, welche das Glas erzeugten, von Reiſenden zuſammengebracht und mit einander verſchmolzen wurden: aber aus dieſer zufälligen Handlung entſtand in der Folge, ein Vorſatz, eine Geſchicklichkeit und eine Kunſt. — Es muß hingegen Vorausſehung, und Abſicht ſeyn, daß ein Mahler die Geſtalt eines Menſchen, eines Thieres, oder eines Baums, durch Linien und Farben darſtellt; und ſo muß es auch der Vorſatz des tugendhaften Mannes ſeyn, welcher ſeinen Handlungen den ſittlichen Charakter giebt.

Nun iſt es möglich, und es iſt ſogar der allgemeine Gang der Cultur: daß der Vorſatz durch die Natur und durch den Zufall hervorgebracht wird; und daß der Menſch durch das, was er von ſelbſt, ohne es zu wiſſen und zu wollen, Gutes, Schönes und Zweckmäßiges macht, oder durch das, auf deſſen Hervorbringung er von ohngefähr und durch die Umſtände gerathen iſt, zu der Kenntniß des Schönen und Guten, zum Vorſatze es zu ſuchen, und zur Geſchicklichkeit, es hervorzubringen, gelangt.

Zweytens iſt aber zwiſchen Tugend und den übrigen Fertigkeiten noch ein ſo großer Unterſchied, daß von jener wahr ſeyn kann, was ſich bey dieſen nie findet. — Da es bey den übrigen nur auf die Geſchicklichkeit, bey der Tugend auf den Willen; bey jenen nur auf die Beſchaffenheit des Effekts, bey dieſer aber auf die Beſchaffenheit der Urſache ſelbſt ankommt: ſo kann bey dieſer noch weit mehr, als bey jenen, Handlung und Fertigkeit getrennt ſeyn. Es iſt noch weit eher möglich, daß derjenige nicht gerecht, nicht wohlthätig, nicht mäßig ſey, welcher in einzelnen Fällen das Recht beobachtet, Nothleidenden beyſteht, und die ſtrengſte Diät hält; als daß jemand ein ähnliches Bildniß eines Menſchen verfertigen könne, der nicht wirklich in die Kunſt der Mahlerey eingeweiht

iſt. — Drey Umſtände ſind es vorzüglich, welche Ariſtoteles, als der Tugend eigenthümlich und als Urſachen angiebt, um derentwillen ſie noch nicht immer vorauszuſetzen iſt, wo ſich ein ihr gemäßes Betragen findet; warum ſie aber durch ein ſolches Betragen ſelbſt, wenn es fortgeſetzt wird, entſteht. 1) Man muß aus Vorſatz und freywillig tugendhaft handeln, dahingegen man gezwungen und wider Willen die Tonkunſt oder die Mahlerey ausüben kann. 2) Der Menſch muß beſtimmte Ideen gegenwärtig, und eine beſtimmte Diſpoſition in den Empfindungen und Neigungen, indem er handelt, haben; wenn dieſe Handlungen den Nahmen der Tugend verdienen ſollen. Der Wohlthätige muß, indem er eine Gutthat erzeigt, etwas bey ſich gegen den Empfänger der Wohlthat empfinden, das Liebe heißt; — er muß auf eine gewiſſe Weiſe gegen ihn geſinnt ſeyn; — er muß ihn hochachten. — Bey der Ausübung einer Kunſt kommt es, außer dem Genie und der Uebung, auf die ganze übrige Beſchaffenheit des Geiſtes und Herzens nicht an. Ebendeßwegen iſt die Tugend 3) eine immerwährende Diſpoſition des Menſchen, weil ſie eine immerwährende Thätigkeit iſt; ſie iſt mit ſeiner Natur verwebt; ſie iſt das Leben ſelbſt, und das ganze Leben, auf eine gewiſſe Weiſe und nach gewiſſen Grundſätzen geführt. Die Kunſt

iſt eine vorübergehende Aeußerung von Kraft und Kenntniſſen, die zwar mehr oder weniger dauerhaft ſeyn können; die aber nothwendig unterbrochen ſind, und die auch bey den längſten Unterbrechungen immer ihre Natur und ihr Weſen behalten.

So wie aber, um dieſer Urſachen willen, die Tugend noch nicht im Menſchen vorhanden ſeyn darf, weil er tugendhafte Handlungen ausübt; ſo wird ſie doch, um eben dieſer Urſachen willen, durch tugendhafte Handlungen veranlaßt, befördert und geſtärkt. Durch die Ausübung des Rechts lernt der Menſch die Regeln und Principien der Gerechtigkeit kennen: und durch Ausübung der Wohlthätigkeit erfährt er, was Empfindungen des Wohlwollens, der Güte, der mitleidigen Theilnehmung ſagen wollen. So lernte, in der Fabel des Herrn von Nicolay, der miſanthropiſche Engländer, der zum Fluſſe gieng, um ſich aus Ueberdruſſe des Lebens zu erſäufen, das mit dem Wohlthun verbundne Vergnügen erſt durch die Wohlthat kennen, die er der unglücklichen Familie erwies, deren Hausvater mit ihm den gleichen Vorſatz hatte. Außer den Ideen und Principien zur Tugend, welche der Menſch am beſten aus der Vollbringung mehrerer einzelnen guten Handlungen, — theils durch die Wahrnehmung deſſen, was dabey in ihm ſelbſt vorgeht, theils durch

die Beobachtung deſſen, was daraus bey andern erfolgt, — kennen lernt: wird auch die Neigung zur Tugend, die ihr günſtige Gemüthsſtimmung und der Vorſatz, durch die einzelnen ihr gemäßen Handlungen hervorgebracht. Theils wird das Gemüth unmittelbar dazu vorbereitet, und bekommt, ohne einen äußern Zweck zu bedürfen, eine Anlage dazu, deren Werth ſich unmittelbar offenbart, und einen Zweck und Bewegungsgründe im Menſchen ſelbſt hervorbringt; theils wird es durch die Erfahrung von den Vorzügen und Vortheilen belehrt, welche die Tugend vor allen Zuſtänden des Menſchen voraus hat. Wer, in Diät, Schlaf und Bewegung, der Geſundheit gemäß lebt, ohne den Vorſatz oder diätetiſche vernünftige Regeln zu haben, wird doch ſelbſt, zur Mäßigkeit und zu der Beförderung ſeiner Geſundheit, immer geſchickter, und lernt auch den Werth der Geſundheit ſchätzen.

Dieſe Unterſchiede zwiſchen tugendhaften Handlungen und Tugend laufen alſo endlich auf die ſehr gegründete Unterſcheidung zwiſchen Legalität und Sittlichkeit der Handlungen hinaus. Der Menſch kann dem Geſetze gemäß handeln: aber er hat deßhalb nicht das Geſetz in ſeine Maxime aufgenommen. Es iſt indeß der erſte und der

größte Schritt dazu, — wenn das Geſetz wirklich Ausſpruch der Vernunft iſt, — daſſelbe endlich auch durch ſeine Vernunft ſich vorzuſchreiben; wenn man daſſelbe lange, es ſey durch Zwang, des Nutzens, oder des Vergnügens wegen, beobachtet hat.

Fünftes Kapitel.

Inhalt. Tugend iſt nicht eine Leidenſchaft, nicht ein Vermögen, ſondern eine Fertigkeit des Geiſtes.

Nun folgt die Unterſuchung einer andern Frage: „zu welcher Art der Eigenſchaften der Seele die Tugend gehöre.“

Es laſſen ſich nähmlich drey Sachen in der Seele unterſcheiden: Leidenſchaften, Vermögen und Fertigkeiten. Welches von dieſen dreyen iſt nun die Tugend?

Unter Leidenſchaften verſtehe ich Begierde, Zorn, Furcht, aufbrauſenden Muth, Neid, Freude, Liebe, Haß, Sehnſucht, Eiferſucht, Mitleiden, kurz alle Veränderungen der Seele, auf welche Vergnügen oder Schmerz folgt. Unter Vermögen verſtehe ich diejenigen Beſchaffenheiten in uns, die den Grund der Möglichkeit jener Leidenſchaften in ſich enthalten; z. B. das, was es uns möglich macht, zu zürnen, betrübt zu ſeyn, oder Mitleiden zu haben. Unter Fertigkeiten endlich verſtehe ich die richtige oder unrichtige Art und Weiſe, wie wir uns

gegen die Leidenſchaften verhalten. Zum Beyſpiel: in Abſicht des Zorns verhalten wir uns übel, oder haben eine üble Fertigkeit, wenn wir mit zu großer Heftigkeit oder mit zu vieler Kälte und Gelaſſenheit zürnen; wir verhalten uns aber recht, oder haben eine gute Fertigkeit, wenn wir uns in der Mitte zwiſchen beyden zu erhalten wiſſen.

Zur erſten Gattung nun, zu den Leidenſchaften, gehören gewiß weder die Tugend noch das Laſter. Wenn wir jemanden einen rechtſchaffenen Mann nennen, oder ihn als einen ſchlechten Menſchen ſchildern; ſo ſind es nicht vorübergehende Eindrücke, dergleichen die Leidenſchaften ſind, ſondern daurende Eigenſchaften, die wir ihm züſchreiben. Niemand wird deßwegen gelobt oder getadelt, weil er Leidenſchaften hat. Nicht die Furcht an ſich, nicht der Zorn an ſich, ſondern eine gewiſſe Art der Furcht, oder des Zorns wird gelobt oder getadelt. Tugenden und Laſter hingegen ſind die unmittelbaren Gegenſtände des Lobes und Tadels.

Ferner, wir gerathen in Zorn oder in Furcht, ohne unſern Vorſatz: die Tugen-

den aber ſind ſelbſt Vorſätze, oder ſetzen doch nothwendig Vorſatz voraus.

Die Leidenſchaften ſind endlich Bewegungen der Seele, welche ſie erſchüttern und abwechſelnd umändern: die Tugenden und Laſter ſind ruhige Zuſtände derſelben, welche fortdauern.

Aus eben dieſen Gründen zeigt ſichs alſo auch, daß die Tugend nicht als Vermögen der Seele angeſehen werden könne; denn die bloße Möglichkeit, gewiſſe Leidenſchaften zu haben, macht niemahls, daß wir einen Menſchen gut oder böſe nennen, und ihn loben oder tadeln.

Ueber dieß iſt es von Natur, daß wir gewiſſe Geiſtes-Vermögen haben; aber es iſt nicht von Natur, daß wir tugendhaft oder laſterhaft ſind.

Wenn nun die Tugenden weder zu den Leidenſchaften, noch zu den Vermögen gehören; ſo bleibt nur übrig, daß ſie Fertigkeiten ſeyn müſſen.

So wäre alſo die Gattung der Seelenerſcheinungen, zu welchen die Tugend gehört, ausgemacht.

Erläuterungen

zum fünften Kapitel.

Der Satz, daß die Tugend aus Uebung oder Wiederhohlung gleichförmiger Handlungen entſtehe, ſetzt voraus, daß ſie eine Fertigkeit ſey. Dieß macht den Zuſammenhang zwiſchen dem vorhergehenden und gegenwärtigen Kapitel aus. Es wird nähmlich gefragt, aus welchen Gründen bewieſen werde, daß die Tugend eine Fertigkeit ſey: und dieß führt weiter auf die Unterſuchung, was Fertigkeit ſelbſt ſey, und zu welcher Claſſe von Dingen ſie gehöre.

Sie gehört augenſcheinlich zu den Urſachen und Quellen der Handlungen, — und zwar gewiſſer Handlungen, derjenigen nähmlich, welche mit Leichtigkeit geſchehen.

Welches ſind nun die Quellen von Handlungen überhaupt in der Seele? Ariſtoteles unterſcheidet ſie mit richtigem Scharfblicke: und dieſe Eintheilung hat einen großen Einfluß auf ſeine ganze Philoſophie.

Zuerſt werden wir einen großen Unterſchied gewahr, zwiſchen der Art von Thätigkeit, welche aus uns urſprünglich entſteht; und zwiſchen der, welche uns nur mitgetheilt iſt. Bey der letztern müſſen wir zuvor afficirt werden, ehe wir han-

deln können; — wir müſſen zuerſt Eindrücke von außen empfangen, ehe wir ſelbſt auf die Dinge zurück wirken können. Zu dieſer Art gehören alle aus ſinnlichen Empfindungen entſtehenden Kraftäußerungen der Seele: die wir daher mit Recht **Leidenſchaften**, oder noch beſſer, nach dem Griechiſchen, gerade zu **Leiden**, (πάθη), nennen. Bey der andern Art ſind wir die erſten Urheber der Handlungen. Unbewegt von andern Dingen, bewegen wir durch die Seele den Körper, und durch dieſen die Dinge außer uns. Dazu gehören die animaliſchen Triebe und die vernünftigen Beſtrebungen. In dieſen letztern, denen ſittliche Freyheit zukommt, findet ſich gleichſam das Ideal für dieſe Art. Die Selbſtthätigkeit des Menſchen iſt bey denſelben am größten: und ihre Unterordnung unter noch höhere Urſachen iſt entweder gar nicht vorhanden, oder uns gänzlich verborgen.

Dieſe innere und eigenthümliche Quelle der Thätigkeit iſt wieder von zweyerley Art. Sie iſt entweder ganz urſprünglich und angebohren; und dieſe liegt in den Vermögen und Kräften der menſchlichen Natur, wozu die Erkenntnißkraft und das Willensvermögen gehört: oder ſie iſt abgeleitet und erworben; und dazu gehören die Fertigkeiten, die der Menſch nicht mit auf die Welt bringt, die aber aus einer gewiſſen gleichförmigen Anwendung ſeiner natürlichen Kräfte mit der Zeit entſtehn.

Ariſtoteles hat ſehr richtig geſehen, daß wir alles, was wir thun, entweder aus Leidenſchaft thun, wie wenn wir zürnen, uns freuen, u. ſ. w.; oder daß wir dabey bloß natürliche Kräfte brauchen, die ſich von ſelbſt in Thätigkeit ſetzen, wie wenn wir gehen oder die Hände bewegen; oder daß wir gewiſſe Fertigkeiten ausüben, wie wenn wir reden oder ſchreiben. Nur darin hat er wider die logiſche Genauigkeit gefehlt, daß er die Kraft und die Fertigkeit als zwey koordinirte Claſſen vorſtellt, da ſie doch einander untergeordnet ſind: denn die Fertigkeit iſt nur ein auf gewiſſe Weiſe modificirtes Vermögen.

Zu welcher von dieſen drey Claſſen gehört nun die Tugend? Augenſcheinlich nicht zu den Leidenſchaften, weil ſie mit denſelben zu kämpfen hat, weil ſie die Urſache freyer Handlungen iſt, und weil ſie dem Menſchen eigenthümlich zugehört. Eben ſo wenig zu den natürlichen Kräften; denn ſie iſt nicht angebohren, ſie wird erſt erworben, und ſie fehlt vielen Menſchen. Es bleibt alſo nur übrig, daß ſie eine Fertigkeit ſey.

Sechſtes Kapitel.

Inhalt. Fernere Beweiſe, daß die Tugend in der Beobachtung des gehörigen Maßes oder eines Mittlern zwiſchen zwey Extremen beſtehe.

Doch es iſt nicht genug zu ſagen, daß die Tugend eine Fertigkeit ſey: es muß auch ausgemacht werden, welche Art von Fertigkeit ſie ſey.

Das iſt ein Grundſatz: daß jede Tugend ſowohl die Sache, welcher ſie als Eigenſchaft zugehört, als auch das Werk, welches ſie vollbringt, vollkommener zu machen ſtrebt. Z. E. die Tugend des Auges iſt diejenige Eigenſchaft, durch welche das Auge ſelbſt ein vorzüglich gutes Auge, und zugleich das Werk deſſelben, das Sehen, befördert wird. Wenn wir von der Tugend eines Pferdes reden: ſo verſtehen wir darunter etwas, wodurch das Pferd ein vorzüglich gutes Pferd, — und wodurch es zugleich fähig wird, zu laufen, ſeinen Reiter zu tragen, und den Angriff der Feinde auszuhalten.

Wenn ſich dieſes nun bey allen Sachen, die eine Tugend haben, ſo verhält:

ſo wird die Tugend des Menſchen diejenige Fertigkeit ſeyn, die ihn zu einem vorzüglichen Menſchen macht, und die zugleich Urſache iſt, daß das, was er macht, vollkommen gut gemacht iſt.

Was iſt aber dieſes, und auf welche Weiſe kann dieſer doppelte Endzweck erreicht werden? Dieß haben wir zum Theil ſchon geſagt: es wird aber durch folgende Unterſuchung über die Natur der Tugend nach klärer werden.

In jeder, ſowohl zuſammenhängenden als getheilten, Gräße, läßt ſich ein Mehr und ein Weniger, ein Größeres und Kleineres, und eben ſo etwas Gleiches denken: und dieſes Größere, Kleinere oder Gleiche heißt ſo, entweder an ſich und in Anſehung der Sache ſelbſt, oder in Beziehung auf uns.

Das Gleiche aber iſt dasjenige, welches zwiſchen dem zu Großen und zu Kleinen in der Mitte ſteht. Nun ſage ich: die Mitte, in Abſicht des Gegenſtandes ſelbſt, iſt der Punkt, der von den beyden äußerſten Enden gleich weit abſteht: und dieſer iſt für jeden Gegenſtand nur ein einziger und immer derſelbe.

Das Mittlere in Beziehung auf uns iſt das, was für uns weder einen Ueberfluß hat, noch einen Mangel verurſacht: dieſes aber iſt nicht für alle Menſchen eines und daſſelbe.

Wenn Zehen z. B. viel ſind und Zwey wenig: ſo kann, in Abſicht der Sache ſelbſt, Sechs für das Mittlere angenommen werden; denn dieſe Zahl überſteigt die kleinere um eben ſo viel, als ſie von der größern übertroffen wird. Sie iſt nähmlich die mittlere Proportionalzahl, nach arithmetiſchem Verhältniſſe.

Das aber, was zwiſchen jenen beyden Extremen, in Beziehung auf uns, das Mittlere ſey, läßt ſich nicht auf dieſe Weiſe beurtheilen. Denn geſetzt, es ſey für jemanden viel, zehn Pfunde, — und wenig, zwey Pfunde Nahrungs-Mittel zu ſich zu nehmen: ſo folgt daraus nicht, daß ihm ſein Arzt oder ſein Exercitien-Meiſter vorſchreiben wird, ſich mit ſechs Pfunden zu ſättigen. Denn auch dieſes kann vielleicht dem, welcher die Speiſe zu ſich nimmt, noch zu viel, oder zu wenig ſeyn. Für den Milon z. B. wird es wenig, für den, der die athletiſchen Uebungen erſt anfängt, wird es viel ſeyn.

Mit dem, was beym Laufen oder Ringen zu viel, zu wenig, oder das Mittlere iſt, verhält es ſich auf gleiche Weiſe. Jeder, der einer Sache kundig iſt, vermeidet das zu Viele und das zu Wenige, ſucht das Mittlere und wählt es, wenn er es gefunden hat. Das Mittlere aber, das er ſucht und wählt, iſt nicht das Abſolute des Gegenſtandes, ſondern das Relative in Beziehung auf uns.

Jede Wiſſenſchaft und jede Kunſt bringt nur dadurch Vollkommenheit in ihre Werke, daß ſie das rechte Maß oder das Mittlere kennt und beobachtet, und ihr Werk eben auf dieſen Punkt hinführt: daher man auch von Sachen, die in ihrer Art vollkommen ſind, zu ſagen pflegt, daß es nicht möglich ſey, ihnen etwas zuzuſetzen, oder etwas von ihnen abzunehmen. Wodurch man alſo anzeigt, daß man glaube, das zu Viele und zu Wenige vernichte die Vollkommenheit und nur auf dem mittleren Punkte zwiſchen beyden finde ſie Statt.

Wenn alſo, wie geſagt, die guten Künſtler hiernach in ihren Arbeiten ſtreben; und wenn die Tugend etwas Beſſeres und Vollkommneres, als die Kunſt,

iſt, (ſo wie die Kunſt auch von der Natur übertroffen wird:) ſo wird auch die Tugend, ſo wie die Natur, ſich die Beobachtung des gehörigen Maßes, oder des Mittleren, zum Ziele machen.

Es verſteht ſich, daß ich hier von der ſittlichen Tugend rede. Dieſe hat es mit Leidenſchaften und Handlungen zu thun. In beyden giebt es ein zu viel und ein zu wenig und ein richtiges Maß, welches zwiſchen beyden in der Mitte liegt. Z. B. Furcht und Selbſtvertrauen, Begierde und Abſcheu, Zorn und Mitleiden, und überhaupt Luſt und Schmerz können in zu großem und zu geringem Maße vorhanden ſeyn: und in beyden Fällen iſt es nicht, wie es ſeyn ſoll. Wenn aber alle dieſe Gemüthsbewegungen vorhanden ſind, zur gehörigen Zeit und bey den gebührenden Gegenſtänden; gerichtet gegen diejenigen Perſonen, hervorgebracht aus denjenigen Bewegungsgründen, und modificirt auf diejenige Art und Weiſe, wie es ſchicklich iſt: dann beobachten ſie das rechte Maß, oder ſtehen, mit andern Worten, in der Mitte; und dann ſind ſie auch gut und vollkommen, — welches zu bewirken, die Sache der Tugend iſt.

Auf gleiche Weiſe giebt es in Abſicht der Handlungen ein zu Viel, ein zu Wenig und ein Mittleres zwiſchen beyden.

Die Tugend aber hat es mit Leidenſchaften und mit Handlungen zu thun. In beyden ſündigt das Uebermaß, und der Mangel wird gleichfalls getadelt: das Mittlere aber, oder was das rechte Maß hat, wird allein gelobt und gelangt zum Ziele.

Beydes, gelobt werden und zum Ziele gelangen, iſt die Sache der Tugend. Mit Recht alſo nimmt man an, daß die Tugend, in einem gewiſſen beſtimmten und mittlern Maße jeder Sache beſtehe; oder vielmehr, daß ſie in der Fähigkeit und dem Beſtreben beſtehe, dieſes Mittlere zu treffen.

Ferner: in jeder Sache kann man auf vielfältige Weiſe unrecht, aber nur auf eine einzige recht handeln. Denn, wie die Pythagoräer ſich, ein wenig räthſelhaft, ausdrücken, das Böſe gehört zum Unendlichen und das Gute zum Begränzten. Deßwegen iſt es auch ſo leicht, zu fehlen; und ſo ſchwer, recht zu thun. Denn es iſt ſehr leicht, bey dem Ziele vorbey, aber

ſehr ſchwer, in das Ziel hinein zu treffen. Auch nach dieſen Betrachtungen alſo, gehört alles durch Uebermaß oder Mangel Ausſchweifende zum moraliſch Böſen: und nur das rechte Maß, die Mitte zwiſchen beyden, macht die Tugend aus.

Gut nur auf eine Art, auf
tauſend Arten ſchlecht

ſagt der Dichter. *)

Erläuterungen

zum ſechſten Kapitel.

Ein ganz feſter Gang der Unterſuchung und ein durchdachter Plan eines weitläuftigen Werks, wo alle Theile in einander eingreifen, nirgends Sprünge zum voraus geſchehen, nirgends wieder zu dem, was man ſchon abgehandelt hatte, zurückgekommen wird, findet ſich in keinem Werke der Alten. Ich kann nicht anders, als den Aus-

---

*) Ἐσθλοὶ μὲν γὰρ ἁπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί.

ſpruch eines großen Fürſten unſrer Zeit unterſchreiben, der eine weitläuftige Gelehrſamkeit, obgleich nicht aus den Quellen geſchöpft, mit tiefen Einſichten, die ihm sein eignes Nachdenken lieferte, beſaß. Dieſer ſagte einſt, als er einem jungen Gelehrten die Alten empfahl, und ihm die Ueberſetzung eines derſelben auftrug: daß ſich in den Schriften der Alten, was die Sachen betrifft, ſchon alles vorfände, was der Wißbegierde eines vernünftigen Mannes werth wäre; daß ihnen aber nur die Methode fehlte, welche die Franzoſen am erſten in ihre Unterſuchungen und in ihre Schriften gebracht, und am glücklichſten mit der Freyheit des Genies verbunden hätten. Die Schriften dieſer Nationen alſo, der Griechen, Römer und Franzoſen, wären es hauptſächlich, welche von uns Deutſchen ſtudirt werden müßten, wenn wir unſere Sprache und unſre Litteratur erheben wollten. — Von den Alten iſt dieſer Ausſpruch vollkommen wahr: und dieſe Moral des Ariſtoteles, welche unter ihnen beynahe das am meiſten methodiſche Werk iſt, wird dem Leſer davon den Beweis geben. Von den Franzoſen kann das, was der große König ſagte, zweifelhafter ſcheinen. Die Methode iſt ein Werk der Zeit; ſie iſt nicht durch das Genie, ſondern durch Kunſt und Fleiß hervorgebracht; ſie ſetzt ſchon viel Kenntniſſe voraus, weil man Materialien haben muß, um ſie

ordnen zu können; ſie ſetzt viele Debatten über die Gegenſtände der Unterſuchung voraus, in welchen die Schwächen und Lücken der Beweiſe von dem Scharfſinn und Ehrgeiz der Gegner aufgedeckt worden ſind. Daher ſind ſchon die Alexandriner, obgleich in allen andern Rückſichten unvollkommner, doch weit methodiſcher, als Plato und Ariſtoteles. In den Römiſchen Philoſophen iſt mehr Methode, als in den Griechiſchen. Kein ſo vollkommnes Syſtem der Moral, als die Pflichten des Cicero; obgleich dieſer aus den Griechen alles geſchöpft hat: kein ſo vollkommnes Syſtem der ganzen Philoſophie, als der Dichter Lukrez; ob es gleich bloß die griechiſchen Epikuräer ſind, welche in ihm reden. Zu Byzanz wurde das Syſtematiſche in der Methode noch weiter getrieben; und vielleicht iſt das erſte Muſter eines vollkommnen Syſtems das Lehrgebäude der orthodoxen Dogmatik, ſo wie ſie bis in die mittleren Zeiten vervollkommnet worden iſt. Man lernt auch aus der Geſchichte dieſer Dogmatik, wie dieſe Vervollkommnung der Methode zu Stande gebracht wurde. Man ſieht, wie die Befeſtigung des Syſtems durch die Angriffe der Gegner regelmäßiger wird, und wie jede neue Ketzerey und jede neue Kirchenverſammlung, welche die alte Lehre gegen dieſelbe zu retten ſucht, immer etwas in den Lücken und Ungleichheiten verbeſſert, welche in der

Zuſammenfügung des alten Gewebes noch übrig geblieben waren. Die Scholaſtiker wendeten die ſtrenge Ordnung der Dogmatik zuerſt auf die Philoſophie an. Und ob es ihnen gleich zu ſehr an Stoff von Sachkenntniſſen fehlte, um einen haltbaren und zum menſchlichen Gebrauche tauglichen Zeug zu Stande zu bringen: ſo waren ihre Fäden doch wohl geſponnen und feſt in einander verflochten.

Als endlich die Europäer auch die Sachkenntniſſe aus den Alten, wo ſie wirklich ſehr vollſtändig, was die moraliſchen Wiſſenſchaften betrifft, zu finden ſind; und dann aus der Betrachtung des wirklichen Lebens und der Dinge ſelbſt geſchöpft hatten: ſo entſtand die neuere Philoſophie, und brachte den menſchlichen Geiſt auf eine nie vorher anzutreffende Vollkommenheit ſeines Denkens. Aber in dieſer Periode ſind die Franzoſen allerdings die erſten, welche dieſe ſtrenge Regelmäßigkeit, mit Leichtigkeit und Anmuth verbunden, zu handhaben wiſſen. So wie der Gang ihrer Sprache vorzüglich regelmäßig iſt: ſo ſcheint auch ihr Geiſt, bey aller ſeiner Flüchtigkeit, Ordnung zu lieben, weil er Deutlichkeit liebt, und durch Schwierigkeiten ſehr leicht von dem ihm ertheilten Unterrichte abgeſchreckt wird. Nichts macht aber das Lernen leichter, als eine gute Methode des Lehrers. Ich komme von dieſer langen Ausſchweifung zu unſerm Kapitel zurück: in welchem nichts mehr von Fer-

tigkeiten und Uebungen geſagt, ſondern ohne ſicht⸗baren Zuſammenhang, auf den Satz, daß die Tugend in der Mitte liege, zurückgegangen wird: und dieſes wird auch jetzt noch unvol⸗lendet, künftigen entfernten Unterſuchungen über⸗laſſen.

Aber die Unterſuchung über dieſen Gegenſtand ſelbſt iſt gründlich und intereſſant. Sie zeigt das Band, das zwiſchen Vollkommenheit und glückli⸗cher Mittelſtraße oder der Mitte, (denn es iſt ſchwer, ein unſerm Ohre geläufiges und doch völlig ſchickliches Wort, für den Begriff des Ariſtoteli⸗ſchen Mediums zu finden,) vorhanden iſt; und giebt uns dadurch zugleich Aufſchlüſſe über das Weſen und den Werth der Tugend, und über den Maßſtab, wonach wir den Mittelweg, auf wel⸗chem die Tugend einhergeht, zu beſtimmen haben.

Ariſtoteles giebt hier die Bedeutung des Wor⸗tes Tugend, nach Griechiſchem Sprachgebrauche, ſehr genau an: und ſie iſt, wie ich ſchon geſagt habe, von weiterem Umfange, als die Bedeutung dieſes Wortes nach dem unſrigen. Tugend, im Griechiſchen Sinne, iſt Vollkommenheit überhaupt; nicht ſittliche insbeſondre. Jedes Ding hat ſeine eigne, — das Thier, wie der Menſch; der Kör⸗per, wie der Geiſt. Jedermann verſteht, was dieſe Vollkommenheit ſey; und erkennt, daß es eine in jedem Dinge, aber beſonders in den orga⸗

niſirten, in den lebenden, und alſo in den agirenden gebe. Es iſt leichter, die beſondre Art der Vollkommenheit, welche dem Menſchen durch Freyheit eigen iſt, zu erklären, als diejenige Vollkommenheit, welche in den genannten Dingen überhaupt Statt findet: und eben deßwegen ſind Philoſophen auf die Ideen gerathen, daß es keine andre Vollkommenheit, als dieſe, gebe; und daß ſie ſich unter keine gemeinſchaftliche Gattung, mit irgend einer Sache, die ſonſt unſre Aufmerkſamkeit an ſich zieht, oder unſre Begierde erweckt, bringen laſſe. Aber das allgemeine Gefühl, der Gebrauch aller Sprachen, und die Aehnlichkeit der Eindrücke, welche die phyſiſchen und die ſittlichen Vollkommenheiten bey uns erregen, ſind dawider. Ein Punkt der Vereinigung wird dadurch gefunden, daß Vollkommenheit auf die Sache ſelbſt und auf deren Kraftäußerungen zugleich gehe; daß ſie beſonders aus dieſen erkannt, dieſerwegen von uns geſchätzt, und bey ihnen vorausgeſetzt werde. Die ſittliche Tugend wird aus tugendhaften Handlungen erkannt; der tugendhafte Charakter iſt verborgen, und iſt nur die caussa occulta der tugendhaften Handlungen. Was wir von der Tugend oder Vollkommenheit der Sache in ihr ſelbſt wahrnehmen, wird Schönheit genannt; ſo wie die Tugend der Kraftäußerungen allein, ohne Rückſicht auf den Urheber, Nutzen. Daher nennen

wir ein vollkommnes Pferd dasjenige, welches zugleich ſchön, und, wie Ariſtoteles ſagt, zu allen Hauptgeſchäften eines Pferdes, zum Tragen des Reiters, zum Aushalten im Kriege, geſchickt iſt: und daher wird auch die moraliſche Tugend, inſofern ſie im Menſchen ſelbſt liegt und deſſen verborgnen Charakter beſtimmt, ſehr philoſophiſch, im Griechiſchen das Schöne, τὸ καλὸν, genannt. Dieſes Wort gilt ſogar bey ihren Philoſophen dem Nahmen der ſittlichen Tugend völlig gleich; und iſt in der That weit geſchickter, auf die Grundbegriffe in Abſicht ihres Weſens zu führen, als das Wort honestum, welches der Lateiner an deſſen Stelle geſetzt hat: weil Schönheit bey ihnen, ſo wie bey uns, vornehmlich auf Geſtalt geht, das Lateiniſche honestum aber den weit mehr untergeordneten und ſpätern Begriff der Ehre in den frühern und primitiven der Vollkommenheit miſcht.

Aber wie hängt nun die Vollkommenheit mit einer Größenbeſtimmung, mit der Halbirung eines gewiſſen Raums, mit der Gleichheit der Entfernungen von zwey Punkten in demſelben zuſammen?

Dadurch wird allerdings dieſer Uebergang leichter, oder vielmehr möglich: daß jede Sache eine Größe, jede Gränzen, und jede eine gewiſſe Mitte hat. — Die körperlichen ganz augenſcheinlich: denn ſie ſind ausgedehnt, und jede beſtimmte Ausdehnung führt zuletzt auf Längen oder

Linien, welche zwiſchen zwey Gränzpunkten eine Mitte haben. Die Geiſtige hat Grade; ſie wächſt und nimmt ab, ſie hat einen Punkt, wo ſie anfängt, einen, wo ſie untergeht; und alſo einen in der Mitte, wo ſie ihre Reife hat, und wo ſie daher auch am vollſtändigſten, oder in Beziehung auf unſere Schätzung, am vollkommenſten iſt. Eine ſolche Mitte hat das menſchliche Leben am deutlichſten; es iſt daher am wahrſcheinlichſten, daß die ganze menſchliche Thätigkeit, welche in Arten des Lebens beſteht, auch die ihrige, d. h. den Punkt ihrer Reife und Vollkommenheit zwiſchen zwey Endpunkten habe, wo ſie am unreifſten und am unvollkommenſten iſt.

Der Unterſchied, den ich zwiſchen Vollſtändigkeit und Vollkommenheit bemerkte; daß die eine in dem Dinge ſelbſt, an ſich betrachtet, vorhanden iſt, die andre aber ſich auf unſer Urtheil oder unſern Nutzen bezieht, inſofern wir entweder einen gewiſſen Werth auf die Sache legen, oder ſie zu einem gewiſſen Endzwecke gebrauchen; derſelbe Unterſchied findet ſich auch zwiſchen den verſchiedenen Bedeutungen des Worts Mitte, oder den Arten der Sache, welche dadurch bezeichnet wird. Es giebt einen Mittelpunkt in jeder Sache, welcher bloß für ſie, als an ſich und von uns abgeſondert, Mitte iſt: und es giebt einen andern, der es bloß in Abſicht auf uns iſt. Das

iſt die, wobey uns nichts von beyden Seiten fehlt, wo wir zu unſern Endzwecken, die wir vermittelſt der Sache erreichen wollen, nichts überflüſſiges haben, und keines nothwendigen Mittels ermangeln; und wo alſo unſre Natur befriedigt iſt. Da nun dieſe Naturen und dieſe Endzwecke verſchieden ſind; und der eine mehr bedarf und ſich ein weiteres Ziel ſteckt als der andre: ſo iſt auch jene Mitte nicht für alle Menſchen dieſelbe. Der robuſte, geſunde Mann wird eine doppelt ſtarke Mahlzeit thun können, und doch mäßiger ſeyn, als der Schwächling, der ſo viel weniger ißt. — Dieß iſt eben die Urſache, warum dieſes Maß von jedem Menſchen und zu jeder Zeit von neuem beſtimmt werden muß; warum alſo Klugheit und Selbſtkenntniß dazu gehört, und warum folglich mit einem Worte, dieſes Maß Vollkommenheit iſt.

Ariſtoteles führt von dieſem Satze ein Argument ad hominem an, welches zeigt, daß er wenigſtens bey den allgemeinſten Urtheilen der Menſchen zum Grunde liege. Man ſagt von einem Kunſtwerke, welches man vollkommen nennen will, daß man nichts, weder hinzuſetzen noch abnehmen kann. Was zeigt das anders an: als daß das Vollkommne da zu finden iſt, wo alles Ueberflüſſige weggelaſſen iſt, und nichts weſentliches mangelt? Wie könnte ſonſt das, was gut iſt,

durch einen kleinen Zuſatz, oder eine Hinwegnahme verdorben werden?

Ein anderer Beweis, wenigſtens von der Möglichkeit, daß die ſittliche Vollkommenheit, oder die Tugend in der Beobachtung des mittlern Maßes beſtehe, iſt, daß der Hauptgegenſtand, mit welchem ſie zu thun hat, einer ſolchen Abmeſſung bedarf; weil er eines Zuviel und Zuwenig, eines Uebermaßes und eines Mangels ganz beſonders fähig iſt. Dieß ſind die Leidenſchaften, von deren Ausſchweifungen die Moraliſten, ſo wie die Geſchichtſchreiber, voll ſind.

Und daß in der richtigen Beſtimmung der Heftigkeit, und der Gelaſſenheit, mit der wir bey Gelegenheiten, welche Schmerz, oder Zorn, oder Furcht erregen, handeln ſollen, die Vollkommenheit liege, iſt daraus klar, daß der Erfolg davon auf eine zwiefache Art gut iſt: er bringt uns Ehre und bringt uns Nutzen. Er wird uns als Verdienſt angerechnet: und wir erreichen unſre Endzwecke dabey.

Das Schlimmſte freylich bey der Sache iſt, daß, wenn Ariſtoteles dieſen Mittelpunkt beſtimmen will, er immer ſich des Ausdrucks bedienen muß, ὡς δεῖ, ſo wie es ſeyn ſoll. — Um z. B. in der Freude oder in der Betrübniß das rechte Maß zu treffen, ſollen wir uns zur rechten Zeit, am gehörigen Orte, und auf die

rechte Art betrüben und freuen; ein Beweis, daß dieſer Maßſtab ſehr ſchwankend, daß er wenigſtens nicht nach der Größe allein, ſondern nach vielen andern Umſtänden, nach Zeit, Ort und Methode zu beſtimmen ſey. Aber fällt jede andre moraliſche Beſtimmung der freyen Handlungen in einzelnen Fällen anders aus? iſt nicht jede Geſetzgebung ohne Ausnahme unvollſtändig, und bleibt der Klugheit und Diſkretion des Richters nicht immer ſehr viel überlaſſen?

Wenn der neueſte Moraliſt, Kant, der in ſeiner Tugendlehre ſo ſehr gegen den Ariſtoteliſchen Grundſatz eifert, durchaus nicht die gute Wirthſchaft als das Mittlere zwiſchen Verſchwendung und Geiz will gelten laſſen; weil niemand mit Beſtimmtheit ſagen kann, wo jene anfängt und dieſer aufhört: iſt es beſtimmter, wenn er den Geiz als die Erhaltung aller Mittel zum Wohlleben, aber ohne Abſicht auf den Genuß, erklärt? — Was heißt wohl leben? doch nicht die nothwendigſten Bedürfniſſe befriedigen? Alſo von den mehrern oder wenigern Vergnügungen hängt es ab, welche man ſich erlaubt. — Und wenn die Erhaltung aller Mittel zum Geize nothwendig iſt: iſt alle nicht auch eine Größe?

Ein anderer Beweis ad hominem: man kann auf ſehr vielfache Weiſe ſündigen, und nur auf eine einzige recht handeln. Womit kommt

dieß ſo ſehr überein, als mit dem Mittelpunkte, der, unter einer unendlichen Menge von Abtheilungen, der einzige in ſeiner Art iſt.

Doch Kant wendet gegen den Ariſtoteliſchen Grundſatz nicht bloß ein, daß er ſchwankend iſt: ſondern er macht ihm den noch weit ſchwerern Vorwurf, daß er das Weſen der Tugend vernichte. „Wenn man denſelben als wahr annimmt," ſagt er, an eben der Stelle, wo er behauptet, daß eben das Laſter des Geizes, ein Beyſpiel von der Unrichtigkeit aller Erklärung, der Tugenden ſowohl als Laſter, durch den bloßen Grad zeige und zugleich die Unbrauchbarkeit des Ariſtoteliſchen Grundſatzes darthue: *) „ſo würde ein Laſter in das entgegengeſetzte nicht anders übergehen; als durch die Tugend; und ſo würde dieſe nichts anders, als ein vermindertes Laſter ſeyn. Die Folge hiervon wäre in dem gegenwärtigen Falle: daß, von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen, die ächte Tugendpflicht ſey."

Ich antworte im Nahmen des Ariſtoteles: einmahl, es iſt in keinem Syſteme der Sittenlehre möglich, bey der praktiſchen Ausübung der Tugend der Beſtimmung des Grades zu entbehren: und Kant ſelbſt hat denſelben in die Definitionen vieler ſeiner Tugenden aufgenommen. Von der

*) Metaphyſ. Anfangsgründe der Tugendlehre. S. 89.

des Geizes glaube ich es zuvor gezeigt zu haben. Wenn es (nach S. 124. der Tugendlehre,) Wohlthätigkeit iſt, andern Menſchen, nach ſeinem Vermögen, zu ihrer Glückſeligkeit beförderlich zu ſeyn; wenn Wohlthun, für den Reichen gar keine verdienſtliche Pflicht iſt; und dieſe Tugend deſto größer wird, je mehr das Vermögen zum Wohlthun beſchränkt iſt: ſo muß alſo der Grad des Vermögens bey einem Menſchen beſtimmen, ob eine ſeiner Ausgaben wohlthätig ſeyn ſoll, oder nicht; — ſo muß der Grad dieſer Tugend, bey gleichen Geſinnungen, von der Größe der Einkünfte oder von ihrer Eingeſchränktheit abhängen. Aehnliche Größen-Beſtimmungen würden wir in den meiſten der übrigen Definitionen gleichſam eingehüllt und verſteckt finden, wenn wir ſie auf gleiche Weiſe entwickeln wollten.

Hieraus fließt nun, zweytens, als eine unmittelbare Folge, daß die Tugend mangelhafter oder unvollkommner wird; wenn das, was darin gemeſſen werden ſoll, ſich vermehrt oder vermindert, und ſich alſo einem der beyden Ariſtoteliſchen Extremen, dem Uebermaße oder dem Defekte, nähert. Iſt aber die Abnahme der Vollkommenheit nicht ſelbſt Unvollkommenheit? und heißt ein hoher Grad von Unvollkommenheit in den ſittlichen Handlungen, nicht Laſter; und geht alſo

nicht, auch nach dieſen Definitionen, die Tugend in das Laſter über?

Dieß kann zwar von dem Mangel der Klugheit, und nicht von dem Mangel guter Geſinnungen herkommen. Der reiche Mann, der karg iſt, indem er wohlzuthun ſcheint, kann vielleicht die Größe ſeines Vermögens, ſeine künftigen Bedürfniſſe und den Werth der Wohlthat falſch beurtheilen. Der Aermere, welcher durch Wohlthun ein Verſchwender wird, kann ſich für reicher halten, als er iſt; kann ihm bevorſtehende Ausgaben aus der Acht laſſen; und kann ſich gegen den Empfänger zu noch größern Aufopferungen verpflichtet haben. Aber iſt dieſe Unklugheit, inſofern ſie verſchuldet iſt, nicht ſelbſt ein Laſter?

Und dann, iſt es wahr, daß die tugendhaften und fehlerhaften Geſinnungen gar nicht in einander übergehen können? Kann ich nicht, indem ich den Mangel immer mehr und mehr zu fürchten, und ſelbſtſüchtige Genüſſe immer mehr zu lieben anfange, ſtufenweiſe gegen das Vergnügen des Wohlthuns immer gleichgültiger werden; und zuletzt das Princip ſelbſt, daß ich als guter Menſch von meinem Vermögen wohlthun müſſe, aufgeben? Iſt es, auf der andern Seite, nicht möglich, aus der Kälte gegen das Wohl andrer Menſchen zur Wärme, und aus gleichgültigen, zu menſchenfreundlichen Geſinnungen überzugehn? — Das,

was in der Kantiſchen Religionslehre, von der Noth-wendigkeit einer plötzlichen Sinnesänderung, und von der Unmöglichkeit einer ſtufenweiſe wachſenden Beſſerung oder Verſchlimmerung geſagt wird, iſt zwar mit dem, hier im allgemeinen geäußerten, Tugendſyſteme übereinſtimmend, aber weder der Erfahrung, noch den über die einzelnen Tugenden von Kant ſelbſt aufgeſtellten Begriffen und Grundſätzen gemäß.

Und, woher nun, drittens, dieſe Schlußfolge: „daß, nach dem Ariſtoteliſchen Sittenſyſteme, es die ächte Tugendpflicht ſeyn müſſe, von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen.“ Hängt dieſe Schlußfolge nicht von der willkührlichen Beſtimmung der Kantiſchen Definition des Geizes ab, „daß dieſer nur den Menſchen von allen Ausgaben, die zu ſeinem eignen Vergnügen abzielen, abhalte: da hingegen, nach dem Ariſtoteles, und in der That nach der Natur der Dinge, er eben ſo wohl den wohlthätigen Aufwand, als den üppigen, verhindert. Wenn alſo der Geiz in der ungebührlichen, und den Glücksumſtänden des Menſchen nicht angemeſſenen Beſchränkung aller ſeiner, nicht unentbehrlichen, Ausgaben, mögen ſie auf ſein Vergnügen oder auf Andrer Beſtes abzielen, beſteht; die Verſchwendung hingegen ebenfalls beyde Arten des Aufwandes, über das Maß jenes Verhältniſſes, vergrö-

ßert; und wenn nun dieſe beyden Fehler als die Extreme angenommen werden: kann alsdann nicht der Punkt, wo Wohlthun und Wohlleben, in ſo weit ſie durch Aufwand erhalten werden können, einander gleichſam entgegenkommen, und ſich mit einer gewiſſen Gleichheit unter ſich, und mit gleicher Schicklichkeit zu den Umſtänden des Menſchen, mit einander vereinigen, als der Mittelpunkt zwiſchen jenen Extremen angeſehen werden?

Siebentes Kapitel.

Inhalt. Kurzgefaßte Wiederhohlung und nähere Beſtimmung des, in dem vorhergehenden Kapitel aufgeſtellten, Begriffes von der Tugend.

Es iſt demnach die Tugend eine vorſätzliche Fertigkeit, das rechte, in Beziehung auf uns von der Vernunft beſtimmte Maß der Dinge zu beobachten; oder mit andern Worten, dasjenige Maß, welches der kluge Mann ſich ſelbſt vorſchreibt. Dieſes Maß iſt das Mittel, zwiſchen zwey Extremen, die eben ſo viele moraliſche Uebel ſind; zwiſchen dem Uebel des Uebermaßes oder des zu Vielen, und dem Uebel des Defekts oder des zu Wenigen. Beydes, dieſes zu Viel und dieſes zu Wenig findet ſowohl bey Leidenſchaften als Handlungen Statt. In beyden findet und wählt die Tugend das Mittlere.

Daher wenn man nach dem Weſen und der innern Natur der Tugend fragt: ſo muß man antworten, daß ſie gleichſam in allen Sachen das Mittlere ſey. Wenn man aber von ihren Vorzügen oder von ihrem Werthe redet, ſo muß man ſie das

Vollkommenſte, oder das Höchſte in jeder Sache nennen; — welches auch ein Aeußerſtes, aber in einer andern Bedeutung, iſt.

Aber nicht jede Handlung noch jede Leidenſchaft erlaubt, ſo wie die Sprache ſie ausdrückt, eine Beſtimmung des Mittleren oder des Gemäßigten. Denn manche Nahmen von beyden enthalten ſchon den Begriff von etwas Fehlerhaften in ſich; als z. E. bey Leidenſchaften, die Wörter: Schadenfreude, Unverſchämtheit, Neid; oder bey Handlungen: Mord, Diebſtahl, Ehebruch. Alle dieſe und dergleichen Handlungen und Leidenſchaften ſind, wie ſie da ausgedrückt worden, ſchon an und für ſich böſe, und werden es nicht erſt durch Uebermaß oder Mangel. In Abſicht ihrer giebt es gar kein Rechtthun, ſondern alles iſt an ihnen Fehler und Unrecht. Man kann z. E. nicht auf eine rechte und auf eine unrechte Weiſe ehebrechen; d. h. es giebt keine Zeit, keinen Ort und keine Art und Weiſe, wenn, wo, und wie dieſe Handlung gut ſeyn könne, ſondern überhaupt eines von jenen Dingen zu thun, heißt an und für ſich, ſündigen.

Dieß iſt aber kein Einwurf gegen unſern Begriff der Tugend. Denn verlangen, daß es auch bey der Ungerechtigkeit, bey der Feigheit und bey der Zugelloſigkeit, ein zu Viel, ein zu Wenig und ein rechtes Maß geben ſoll, wäre eben ſo viel, als behaupten, daß es in dem, was ſchon an ſich zu viel oder zu wenig iſt, ein rechtes Maß und ein neues zu Viel oder zu Wenig geben könne.

So wie man bey den Eigenſchaften, deren Nahme ſchon den Begriff des Guten in ſich ſchließt, als Tapferkeit oder Mäßigung, nicht wieder von einem zu Viel oder zu Wenig reden kann; weil das, was der Mittelpunkt zwiſchen beyden iſt, eben deßwegen einzig in ſeiner Art und fixirt iſt, ſo wie das Extremum: ſo giebt es auch von jenen Handlungen nicht die dreyfache Beſtimmung der beyden Extremen und des Mittels zwiſchen beyden. Denn es kann weder in dem, was entweder durch Uebermaß oder durch Mangel fehlt, das rechte Mittel irgends getroffen ſeyn: noch kann es in dem, was dieſes Mittel trifft, ein fehlerhaftes zu Viel oder zu Wenig geben.

Achtes Kapitel.

Inhalt. Anwendung des Ariſtoteliſchen Moralprincips auf die verſchiedenen Tugenden, und Worterklärungen mehrerer unter ihnen.

Doch dieſe Begriffe müſſen nicht bloß in ihrer Allgemeinheit erklärt, ſondern ſie müſſen auch auf die beſondern Gegenſtände angewandt werden. — In allen Materien, welche die Handlungen betreffen, ſind die allgemeinen Sätze immer leer und unfruchtbar; und nur die ſpeciellen ſind von einer brauchbaren Wahrheit. Die Urſache iſt, weil die Handlungen ſelbſt ſich immer nur mit Individuen und einzelnen Fällen beſchäftigen. Die Regeln für jene müſſen alſo mit der Beſchaffenheit dieſer zuſammenſtimmen.

Die Betrachtung der einzelnen Tugenden nun wird durch die jetzt folgende Eintheilung derſelben vorbereitet werden.

Bey der Leidenſchaft der Furcht und des Vertrauens auf ſeine Kräfte, (θάρσος.) das ich der Kürze wegen Selbſtvertrauen nennen will, iſt die Tugend, welche die Mitte oder das mittlere Maß beo-

bachtet die Tapferkeit. Von denen, die durch Uebermaß oder Mangel von dieſem Punkte abweichen, hat der, welcher von der Leidenſchaft der Furcht zu wenig hat, keinen eigenthůmlichen Nahmen, — wie dann ůberhaupt viele dieſer moraliſchen Verhåltniſſe ohne Nahmen ſind. Der aber, welcher durch zu vieles Selbſtvertrauen ausſchweift, heißt verwegen: ſo wie hingegen der, deſſen Selbſtvertrauen zu klein, und deſſen Furcht zu groß iſt, feige heißt.

Bey den Leidenſchaften, welche durch Vergnůgen oder Schmerz erregt werden, — (zwar nicht bey allen, und am wenigſten bey allen Schmerzen,) giebt es einen mittlern Grad; — und dieſer macht die Tugend der Måßigung aus. Das Uebermaß in Abſicht des Genuſſes der Luſt, iſt die Zůgelloſigkeit. Der Fehler des zu Wenigen findet hier ſelten Statt; weil der Menſch nicht leicht in der Aufopferung der Vergnůgungen ausſchweift: daher auch jener Fehler keinen Nahmen in der Sprache hat. Sollte man ihm aber je einen Nahmen geben, ſo můßte man ihn mit dem Worte Unempfindlichkeit bezeichnen.

Bey den Handlungen, die das Vermögen betreffen, beſonders denen, bey welchen Geld ausgegeben oder eingenommen wird, giebt es ebenfalls ein Mittleres: und dieſes iſt die Freygebigkeit. Die Ausſchweifungen aber in zu Viel und in zu Wenig, ſind die Verſchwendung und die Knickerey. Jeder dieſer beyden Fehler thut, zu gleicher Zeit, zu wenig und zu viel, nur in entgegengeſetzten Beziehungen. Der Verſchwender überſchreitet das Maß in dem Wegwerfen des Geldes, und bleibt hinter demſelben zurück in dem, wodurch er es einnehmen ſoll. Der Knicker hingegen thut zu viel bey der Einnahme, und zu wenig bey der Ausgabe.

Ich rede itzt von dieſen Tugenden nur im allgemeinen und um ein Beyſpiel zu meinen Begriffen zu geben, weil dieß zu meinen jetzigen Abſichten zureicht. In der Folge aber werde ich von denſelben Gegenſtänden noch umſtändlicher handeln.

In Abſicht des Vermögens giebt es noch andre moraliſchen Verhältniſſe der Handlungen. Eines, zum Exempel, welches man als ein ſolches Mittlere, wo der Sitz einer Tugend iſt, anſehen kann, iſt die geſchmackvolle Pracht. Der Präch-

tige, im guten Verſtande, iſt von dem Freygebigen darin unterſchieden: daß jener von großen Einkünften, dieſer von kleinen, freygebig iſt. Die Uebertreibung in ſolchen Ausgaben iſt der prahlerhafte Prunk, und die Unterlaſſung des Schicklichen iſt die Mesquinerie. Auch dieſe ſind von der Freygebigkeit unterſchieden; worin aber, wird in der Folge geſagt werden.

Die Geſinnungen, in Abſicht der Ehre oder Unehre, halten entweder die nöthige Mittelſtraße, und dann heißen ſie Edelmuth; oder ſie überſchreiten dieſes Maß, und dann iſt es Aufgeblaſenheit; oder ſie bleiben endlich hinter dieſem Maße zurück, und dann iſt es Kleinmuth.

So wie ich aber geſagt habe, daß ſich von der Pracht die Freygebigkeit dadurch unterſcheidet, daß die Gegenſtände der letztern kleiner ſind: ſo unterſcheidet ſich auch von dem Edelmuthe, welcher ſich auf einen höhern Grad der Ehre bezieht, eine andre Eigenſchaft, die auch mit der Ehre, aber mit einer geringern, zu thun hat.

Wenn man nähmlich überhaupt Ehre begehrt: ſo kann man man dieß entweder in dem Grade thun, in welchem man es

thun ſoll, oder mehr, oder weniger. Der, welcher in der Begierde darnach die rechte Gränze überſchreitet, iſt der Ehrgeizige; der, deſſen Begierde darnach zu ſchwach iſt, iſt der Ehrgeizloſe. Der die Mitte zwiſchen beyden hält, hat keinen eigenthümlichen Nahmen. Und ſo ſind auch die Abſtracta dieſer Eigenſchaften ohne Benennung. Nur für die Eigenſchaft des Ehrgeizigen haben wir das damit verwandte Wort Ehrgeiz. Aus Mangel eines eigenthümlichen Worts für das Mittel kommt es, daß die beyden Extreme ſich um den Mittelplatz ſtreiten, und daß wir den, welcher dieſes Mittel hält, bald den Ehrbegierigen, bald den Unehrgeitzigen nennen. Die Urſache davon wird ſich im folgenden noch deutlicher ergeben. Jetzt wollen wir, auf die angefangene Weiſe, zu den Tugenden und Fehlern, in Abſicht der übrigen Leidenſchaften, fortgehen.

Beym Zorne giebt es ebenfalls ein zu viel, ein zu wenig und ein mittleres Maß, welches das pflichtmäßige iſt. Beynahe ſind alle drey Grade ohne beſtimmte Benennungen. Aber doch kann man die Wörter Sanftmüthig und Sanftmuth, für die Benennung des mittlern und richtigen Grades anſehen. Der, wel-

cher denſelben überſchreitet, mag der Jäh-zornige heißen, und ſein Fehler der Jähzorn. Der, wrlcher dieſes Maß nicht ausfüllt, wird der Zornloſe genannt werden können.

Es giebt noch drey andre Gegenſtände, bey welchen es ein tugendhaftes Mittlere oder Maß giebt. Sie ſind mit einander verwandt, aber doch auch von einander unterſchieden. Sie beziehn ſich nähmlich alle drey auf die Verbindungen der Menſchen unter einander, durch Reden und Han lungen. Der eine aber bezieht ſich auf die Wahrheit, der andre auf die Annehmlichkeit der Handlungen; und dieſe Annehmlichkeit ſelbſt iſt entweder auf die geſellſchaftlichen Vergnügungen eingeſchränkt, oder allen Geſchäften des Lebens gemein. Einige Worte muß ich von allen dieſen Stücken reden: damit ich zeige, wie allenthalben das, was in der Mitte iſt, oder das mittlere Maß hält, das Gute und das Löbliche ſey; die Extreme aber weder für gut noch für lobenswürdig gehalten werden. Viele dieſer Eigenſchaften ſind im gemeinen Sprachgebrauche ohne Nahmen: aber ich will doch, ſo wie es bey den vorigen geſchehen iſt, verſuchen, ihnen Nahmen zu

geben, um meine Gedanken deutlicher aus-
drücken zu können.

Was nun alſo das Wahre in den Reden und Handlungen betrifft; ſo heißt der, welcher die Mitte beobachtet, der Wahrhafte, und die Eigenſchaft deſſelben die Wahrhaftigkeit. Die Annehmung eines falſchen Scheins heißt, wenn ſie zur Vergrößerung unſrer ſelbſt abzielt, Prahlerey: und wenn ſie auf die verſtellte Verkleinerung unſrer ſelbſt geht, Ironie.

In Abſicht der Annehmlichkeit, zuerſt bey geſellſchaftlichen Ergetzungen, — iſt der, welcher in der Mitte ſteht, der muntere, witzige Geſellſchafter; der, welcher die Sache übertreibt, iſt der Bouffon oder der Poſſenreißer, und der, welchem es an der nöthigen Annehmlichkeit fehlt, iſt der Ungeſellige.

In Abſicht der übrigen Annehmlichkeiten, die ſich auf die Geſchäfte des Lebens beziehn, heißt der, welcher in dem Grade angenehm iſt, als er es ſeyn ſoll, Freund; und das Maß dieſer Annehmlichkeit heißt Freundſchaft. Der, welcher es mehr iſt, als er es ſeyn ſoll, heißt, wenn er keine beſondre Abſicht dabey hat, der Uebergefällige; und wenn er es ſeines

Nutzens wegen thut, ein Schmeichler. Der aber, welcher es an der nöthigen Annehmlichkeit mangeln läßt, heißt ungefällig und mürriſch.

Auch in den Leidenſchaften und in dem, was ſich auf Leidenſchaften bezieht, giebt es ein Mittel. Die Scheu vor andern Menſchen iſt keine Tugend: aber doch wird der Schamhafte gelobt. Denn ſchamhaft, αἰδήμων, iſt der Nahme für denjenigen, der in dieſer Sache das Mittel hält. Der, bey welchem das Uebermaß iſt, heißt der Verſchämte, und dieſer ſcheut ſich vor allem. Derjenige hingegen, welcher durch den Defekt ſündiget, oder der ſich vor nichts ſchämt, heißt der Unverſchämte.

Die Nemeſis iſt die mittlere Leidenſchaft zwiſchen Neid und Schadenfreude. Alle drey beziehn ſich auf Vergnügen oder Schmerz über das, was andern Menſchen begegnet. Der, bey welchem die Leidenſchaft der Nemeſis iſt, betrübt ſich über das unverdiente Wohlergehen der Böſen. Der Neidiſche überſchreitet dieſe Gränze und betrübt ſich über alles Wohlergehn. Der Schadenfrohe betrübt ſich zu wenig, ſo, daß er ſich auch

über das Böſe freut. Doch hiervon wird noch in der Folge zu reden Zeit ſeyn.

Was die Gerechtigkeit betrifft, da von ihr nicht an und für ſich und ihrem Weſen nach geredet werden kann; ſo werden wir ſie erſt in der Folge in ihre beyden Arten theilen, und dann von jeder insbeſondre zeigen, wie ſich bey ihr ein beſtimmtes Mittlere findet. Eben dieß werden wir in Abſicht der Tugenden thun, welche ſich auf den Gebrauch des Verſtandes und der Vernunft beziehen.

Erläuterungen

zum ſiebenten und achten Kapitel.

Die erſte Hälfte des ſiebenten Kapitels ſcheint zum vorigen zu gehören, und den Beſchluß der Unterſuchungen deſſelben auszumachen: die zweyte ſcheint die Vorbereitung zum folgenden zu ſeyn: und das Ganze hätte alſo ſehr füglich unter beyde Kapitel vertheilt werden können.

Das Erheblichſte in jener iſt eine Bemerkung, mit welcher Ariſtoteles ſelbſt einem Einwurfe gegen ſeine Theorie zuvorzukommen ſcheint.

Er zeigt, wie der Begriff, daß die Tugend in der μεσότης, in einer gewiſſen mittlern und eingeſchränkten Beſchaffenheit, beſtehe, mit der andern Beſtimmung ihres Weſens, daß ſie Vollkommenheit und alſo etwas Aeußerſtes und Höchſtes ſey, übereinſtimme.

Etwas anders iſt es, ſagt Ariſtoteles, nach der Natur der Tugend, und nach ihren Beſtandtheilen, etwas anders iſt, nach ihrem Werthe fragen. Jene beſtehet in gewiſſen Schranken, nicht ganz unabänderlich für alle Menſchen, und für jeden zu allen Zeiten; aber doch immer durch die Schranken der menſchlichen Natur ſelbſt, und die Stufe der Kraft und der Mittel, zu der ſie in jedem Augenblicke geſtiegen iſt, beſtimmbar: die andre iſt ohne Gränzen, nnd hat keinen höhern Werth über ſich. Aber ſelbſt dadurch, daß der Menſch ſich in ſeinen Schranken hält, ſolange die Natur und die Vorſehung ſie ihm geſetzt haben, kommt er in den Stand, ſie zu erweitern. Indem ein ſchwächlicher Menſch ſehr mäßig lebt, wird er ſtärker, und fähig mehr zu verdauen. Ein Menſch von geringem Vermögen und wenigem Anſehen in der Welt wird reicher, wenn er ſehr ſparſam, und geehrter, wenn er ſehr beſcheiden iſt.

In der zweyten Hälfte des Kapitels wird zu den Wortdefinitionen und Sprachbemerkungen der Grund gelegt, welche das folgende Kapitel anfüllen. Wenn nähmlich die Begriffe der Menſchen mit dieſem Principe der Tugend übereinſtimmen: ſo müſſen die Nahmen der verſchiedenen Tugenden dieſe mittlere Diſpoſition derſelben ausdrücken. Die Sprache, wenn ſie regelmäßig wäre, müßte die beyden Extreme bezeichnen, und an dieſe den Begriff von etwas Tadelhaftem knüpfen, und ein Medium, deſſen Nahme die Bedeutung von etwas Löblichem in ſich ſchlöſſe. — Das thut ſie in der That in vielen Fällen: und dieſe Beyſpiele erläutern und beſtätigen das Princip zugleich. Aber ſie thut es nicht in allen. Sie benennt oft nur das Mittlere, oft nur eins der Extreme allein, und bedient ſich ſogar oft dieſes letztern, wenn es von der Mitte nicht weit abſteht, nach Umſtänden, bald etwas Fehlerhaftes, bald etwas Löbliches auszudrücken. Dieſer Sprachgebrauch kann einen Anfänger im Denken verwirren, und muß alſo durch mehrere Beyſpiele aufgeklärt werden. Dadurch wird zugleich die Art, wie der allgemeine Begriff des Maßes und der Mitte auf die einzelnen Leidenſchaften und Triebe angewandt wird, ſichtbarer werden.

Hier eröffnet ſich nun ein weites Feld zu Bemerkungen über die Verſchiedenheiten der morali-

ſchen Begriffe und der Abtheilungen derſelben in den verſchiednen Sprachen, wodurch ſich, wie ich ſchon oben geſagt habe, unſere philoſophiſchen Kenntniſſe ſelbſt erweitern.

Die erſte Tugend, von der Ariſtoteles redet, iſt der Muth, der zwiſchen Furcht und Verwegenheit in der Mitte liegt. Hier fehlt es der Deutſchen Sprache an einem gleichbedeutenden Worte mit dem griechiſchen θάρσος. Es iſt von θρασύς unterſchieden, welches eben den Exceß, die Verwegenheit, ausdrückt. Es iſt von M u t h unterſchieden, weil es erſt den Grund deſſelben ausmacht. Es iſt, nach allen dazu vorhandnen Angaben, das Vertrauen des Menſchen zu ſeinen Kräften, wodurch er ſich der Gefahr, und ſeinen Feinden überlegen zu ſeyn glaubt. Ich habe es durch Selbſtvertrauen überſetzt, und es ſteht in der That der Furcht entgegen. Jenes iſt eine Aufforderung der Kraft und eine Erhöhung derſelben, dieſe iſt ein Aufgeben des Unternehmens und ein Abſtehen vom Widerſtande. Für den fehlerhaften Exceß, wenn man ſich nicht fürchtet, wo Furcht ſchicklich iſt, hatten die Griechen, wie Ariſtoteles ſagt, kein eigenthümliches Wort; und auch uns Deutſchen fehlt es daran: denn das Wort Furchtloſigkeit, welches dieſes Extrem nach der Etymologie bezeichnen könnte, iſt, dem Sprachgebrauche nach, nichts anders, als Tapferkeit ſelbſt. Hat aber hier

der Sprachgebrauch nicht vielleicht richtiger geurtheilt, als der Philoſoph? Man kann ſich in der That nie zu wenig fürchten. Man kann ſich zwar gewiſſe Uebel zu geringe vorſtellen, man kann zu wenig davor beſorgt ſeyn, dieſelben zu erfahren; und daher zu wenige Anſtalten dagegen machen: aber die eigentliche ſo unangenehme und oft dieſe Anſtalten verhindernde Empfindung, welche wir Furcht nennen, würde ohne allen Schaden und allen Tadel abweſend ſeyn können. Und nur, in ſo fern es der Schwäche der menſchlichen Natur unmöglich iſt, bey großen Beſorgniſſen völlig furchtlos zu bleiben, kann die gänzliche Ruhe des Gemüths bey Vorausſehungen, von denen andre Menſchen erſchüttert werden, fehlerhaft ſcheinen.

Wichtiger iſt der Mangel eines deutſchen Worts für den Begriff der Haupttugend, der σωφροσύνη, die in der Mäßigung der Begierden oder in einem mittlern Maße bey dem Genuſſe der Luſt und der Ertragung des Schmerzens beſteht. Die Zuſammenſetzung des griechiſchen Wortes zeigt einen geſunden Sinn an; und ich habe ſchon gezeigt, wie die Etymologie mit der Sache zuſammenhängt. Der σωφροσύνη ſteht das Uebermaß in der Begierde nach ſinnlicher Luſt und dem Genuſſe derſelben entgegen. Das Wort, welches die Griechen dafür gewählt haben, drückt das Laſter weniger vollkommen, als der Nahme der Tu-

gend dieſe aus. Ἀκολασία heißt ſo viel als Ungeſtraftheit, welches mit unſerm Zügelloſigkeit ziemlich genau zuſammenhängt: ἀκόλαστος iſt, wie es Ariſtoteles ſelbſt in den magnis moralibus erklärt, ein Menſch, der ſich durch gar kein Mittel verbeſſern läßt. Das lateiniſche intemperantia kommt der Sache näher: und die Lateiner haben auch die Ausſchweifungen der Wolluſt durch ein eignes Wort, nequitia, benennt. Den Defekt in der Empfindlichkeit gegen das ſinnliche Vergnügen können wir zwar ſo gut, als die Griechen durch Unempfindlichkeit ausdrücken: aber das Wort iſt von zu weiter Bedeutung, und kann auch den Mangel anderer Empfindungen, als derer, welche ſich auf ſinnliche Luſt beziehn, anzeigen. Das Wort Stumpfheit drückt vielleicht den Zuſtand des Gemüths genauer aus, der überhaupt weniger ein moraliſcher Fehler, als ein Mangel der Faſſungskraft, oder eine Unregelmäßigkeit in den Organen iſt; ob er gleich immer eine Verkehrtheit in den Geſinnungen, Neigungen und Handlungen zur Folge hat. Die Ausdrücke, stupor und immanitas der Lateiner ſind, wie Cicero in den Tuſkulanen bemerkt, zur Bezeichnung der Gleichgültigkeit gegen das ſinnliche Vergnügen beſtimmt; und der moraliſche Fehler, der daraus entſteht, iſt acerbitas, eine ſaure mürriſche Gemüthsart, die oft in Ungeſelligkeit und Menſchen-

feindlichkeit ausartet. Possunt, ſagt Cicero de natura Deorum, ἄσωτοι ex Aristippi, acerbi ex Zenonis schola prodire.

Geiz und Verſchwendung ſind einander richtig entgegengeſetzt, und drücken die beyden Extreme, ſo wie Freygebigkeit die tugendhafte Mitte, ſehr wohl aus.

Aber die Nebenbegriffe der griechiſchen Wörter, ἐλευθέριος und ἄσωτος, welche auch oft auf die Theorie dieſer Tugenden beym Ariſtoteles Einfluß haben, ſind in jenen Deutſchen nicht enthalten. Ἐλευθεριότης zeigt ein Betragen an, welches eines freyen Mannes würdig iſt. Etwas davon, aber nicht alles, iſt in dem Worte freygebig enthalten. Die Gabe eines freyen Mannes beträgt mehr, als die Gabe eines Knechtes. Aber der Grieche will überhaupt die Bemerkung machen, daß es der Vorzug der Freyheit ſey, weniger ängſtlich um ſich ſelbſt und um die Zukunft beſorgt zu ſeyn; und daß, wer die Mittel ſeines Unterhalts ſo ſehr zuſammen hält, daß er Andern nichts davon mittheilt, ſelbſt in einem Zuſtande des Elends und der Niedrigkeit ſeyn müſſe. Er leitet alſo dieſe Geſinnung von dem Glücks- oder Unglücks-Stande des Menſchen her, welche er von Rechtswegen aus ſeinen ſittlichen Principien ableiten ſollte; und zeigt auch hier den großen Abſtand, welchen er zwiſchen Freyen und Leibeignen annimmt.

Den Begriff des *Verſchwenders* drückt der Grieche äußerſt ſtark durch ἄσωτος aus, welches einen Menſchen anzeigt, der nicht zu retten iſt, und der in ſein Elend rennt: als wenn es kein anderes Uebel des Menſchen gäbe, als den Mangel des Vermögens.

Ganz neu und unüberſetzbar im Deutſchen iſt der Begriff der μεγαλοπρέπεια. Sie iſt die Freygebigkeit im Großen, bey Angelegenheiten oder Geſchäften, die, weil ſie zur Erreichung ihrer Abſichten, einen gewiſſen Glanz von ſich werfen müſſen, viel Aufwand nothwendig machen. *)

Dieſem Aufwande ſich nicht zu entziehn, und dieſen Glanz der Sache wirklich zu geben, iſt die Tugend des μεγαλοπρεπής, welche eben ſo ſehr eine Folge des guten Geſchmacks und der Kunſtkenntniß als der Freygebigkeit iſt. Das griechiſche Wort heißt der *Anſtand im Großen*, und wird durch das lateiniſche Wort magnificentia, Pracht, nur unvollkommen überſetzt.

Die Uebertreibung der Pracht ſoll nun auch ihren eignen Nahmen haben: ſie wird aber ſelten

---

*) Von dieſer Art waren bey den Alten Schauſpiele und Gaſtmahle, welche zuweilen Privatperſonen, beſonders, wenn ſie gewiſſe Aemter bekleideten, dem Volke gaben; Leichenbegängniſſe, die ſie ihren Verwandten veranſtalteten, u. ſ. w.

anders für fehlerhaft gehalten, als wenn ſie eine geſchmackloſe und barbariſche Pracht iſt; und ſo benennt der Grieche auch dieſes Uebermaß durch ein eigenthümliches Wort ἀπειροκαλία, Unerfahrenheit im Schönen, und βαναυσία, die Pracht gemeiner Handwerker. Die Lateiner haben dafür ein ſeltſames aber wohlausdrückendes Wort, insolens; ſo wie ſie einen mäßigen aber geſchmackvollen Aufwand elegans nennen. Mirifice, ſagt Cicero von dem Juriſten Sulpitius, Servius majorum continentiam diligebat: hujus saeculi insolentiam vituperabat. Und in einem Briefe an den Pätus, im neunten Buche der Briefe an Freunde: illa mea, o hominem facilem! o hospitem non gravem! abierunt. In Epicuri nos castra conjecimns: nec tamen ad hanc insolentiam; sed ad illam tuam lautitiam, veterem dico. Das Wort drückt eine alles gewöhnliche Maß überſteigende Verſchwendung aus: oder vielmehr bezeichnet es ein von dem Ueblichen und alſo von dem anſtändig Scheinenden abgehendes Verfahren; eine Verſchwendung, die gegen die Lebensart der Vorfahren, oder der Zeitgenoſſen, auf eine auffallende Weiſe, abſticht.

In Abſicht der Ehre ſind übertriebene Demuth und Aufgeblaſenheit wohlgewählte und ausdrückende Wörter für die beyden fehlerhaften Extreme, obgleich das Wort Demuth, wenn

es allein ſteht, für eine Tugend gilt: da μικροψυχία und χαυνότης ſchon an ſich den Begriffen vollkommen angemeſſen ſind. Nur die Kleinheit oder Größe der Seele drückt mehr aus, als hier die Abſicht iſt. Alles Erhabne und Große in Ideen, Unternehmungen und Abſichten, nicht bloß in den Beſtrebungen nach Ehre allein, macht den Wirkungskreis des großen Geiſtes aus. Aber das Wort χαυνότης, eine leere, mit Wind angefüllte, bloß oberflächliche Größe, ohne Solidität, iſt für den Begriff der Eitelkeit ſehr ausdrückend. In Abſicht der Ehre findet ſich, ſagt Ariſtoteles, dieſes Beſondre, daß die beyden Extreme ſich um die Ehre der tugendhaften Mittelſtraße, die ohne Nahmen iſt, ſtreiten. Φιλότιμος iſt der, welcher zu heftig nach Ehre verlangt, und ἀφιλότιμος der, welcher gegen dieſelbe zu gleichgültig iſt. Aber eben deßwegen benennen die Griechen den, welcher die gerade zu billigende Geſinnung, ein gemäßigtes Beſtreben nach Ehre, äußert, bald mit dem einen, bald mit dem andern Nahmen. Bey uns Deutſchen iſt es etwas anders. Ehrbegierde iſt von Ehrgeiz hinlänglich unterſchieden; aber es fehlt uns an einem Worte, welches den Charakter ausdrückt, wo beydes mangelt.

In Abſicht des Zorns drücken Sanftmuth und Jähzorn wieder zwey richtig gemachte Entgegenſetzungen in ſprachüblichen Worten aus. A-

der die Zornloſigkeit, oder die Unempfindlichkeit gegen erlittenes Unrecht, läßt ſich nicht durch ein Wort, dem Sprachgebrauche gemäß, ausdrücken.

Der Begriff von μεσότης paßt auf die Tugend der Wahrhaftigkeit nicht ſo gut, als auf die bisher genannten Tugenden, und es iſt ſchon erkünſtelt, wenn Ariſtoteles die Prahlerey und die ironiſche Verkleinerung ſeiner ſelbſt als die Extreme, zwiſchen welchen die Wahrhaftigkeit in der Mitte liege, will gelten laſſen. Natürlicher wäre es noch, die Offenherzigkeit, welche alles Wahre ſagt, auch das, was ſie verſchweigen ſollte; und die Verſtellung und die Lüge, die das Wahre verbirgt, oder verunſtaltet, welches ſie bekannt machen ſollte, als dieſe Extreme anzuſehen. — Noch iſt die Sprachbemerkung nicht unwichtig, daß die ſonſt, in der Bezeichnung und Unterſcheidung kleiner Schattirungen, ſo ſorgfältigen Griechen hier die Wahrheit von der Wahrhaftigkeit nicht abgeſondert haben.

Αλαζών iſt, im eigentlichen Verſtande, ein Aufſchneider, der falſche Sachen von ſich erzählt, um ſich ein Anſehn zu geben; — nicht bloß ein Prahler, der wirkliche Vorzüge, die er hat, am unrechten Orte auskramt. Das Wort iſt metaphoriſch, von einem herumziehenden Marktſchreyer hergenommen, einem Gewerbe, das zu

allen Zeiten ohne Aufſchneiderey nicht hat beſtehen können.

Von der Ironie der Griechen ſind, wie jedermann weiß, die deutlichſten Muſter in den Sokratiſchen Geſprächen. Sokrates ſtellt ſich unwiſſender, als er iſt, um ſeine mit ihrer Vielwiſſenheit prahlenden Gegner in die Enge zu treiben. Aber das Wort iſt doch, wie wir aus Theophraſts Charakteren ſehen, von einem weitern Umfange der Bedeutung. „Der εἴρων, ſagt dieſer oft fein genug beobachtende Menſchenkenner, iſt ein Menſch, der in ſeinen Reden und Handlungen, zu einem unerlaubten Zwecke, (ἐπὶ τὸ χεῖρον,) etwas unwahres affektiret. Er wird zu ſeinem Feinde gehen, und ihm ſagen, daß er ihn nicht haſſe; diejenigen in ihrer Gegenwart loben, denen er insgeheim zu ſchaden ſucht; und dann, wenn ſie den Kürzern gezogen haben, ſein großes Mitleiden mit dem Erfolge ihrer Sache bezeugen. Er wird gegen die, welche von ihm Böſes reden, Nachſicht beweiſen; gegen die, welche er beleidiget hat und die darüber unwillig ſind, ſehr gelaſſen ſeyn. Er wird die, welche ihn in einer wichtigen Angelegenheit zu ſprechen ſuchen, wieder kommen heißen; nie das, was er eben im Begriffe iſt zu thun, ſondern immer ſagen, daß er ſich berathſchlagen wird. Er wird ſich ſtellen, als höre er nicht, worauf er doch ſehr aufmerkſam iſt, und als ſehe er nicht,

was ihm doch in die Augen fällt. Und wenn er beydes nicht läugnen kann, wird er vorgeben, er habe es vergeſſen. Seine Ausdrücke ſind immer: „er werde ſehen, er wiſſe es nicht, er wundre ſich ſehr darüber, er habe ſich die Sache wohl auch ſchon ſo vorgeſtellt.“ Mit einem Worte, alles iſt bey ihm verſtellter Zweifel und Ungewißheit. „Ich glaube es nicht, — ich ſollte nicht meinen, — ich falle aus den Wolken über das, was ich höre. Ey erzähle das einem Andern. Ich weiß nicht, ob ich dir unrecht geben, oder jenen einer Unwahrheit beſchuldigen ſoll.“ Dieſe nicht einfachen, nicht geraden, ſondern verwickelten und mit Krümmungen angefüllten Reden und Charaktere muß man furchtſamer als Schlangen fliehen.“ — Nach dieſer Schilderung iſt alſo εἴρων nicht mehr noch weniger, als ein verſtellter unaufrichtiger Menſch; nicht bloß einer, der ſich, wider ſeine beßre Ueberzeugung verkleinert, ſondern der überhaupt ſeine Abſichten und ſeine Unternehmungen in Nebel einhüllen und für die, mit welchen er zu thun hat, undurchdringlich ſeyn will.

Dieſe Tugenden und Fehler beziehen ſich auf die Wahrhaftigkeit unſrer Reden; andre gehen auf die Annehmlichkeit derſelben. Dieſe iſt entweder wirklich Scherz, der luſtig macht; oder bloß Anmuth, welche wohlgefällt. Jener iſt nur in geſellſchaftlichen, dem Vergnügen gewidmeten,

Zuſammenkünften, dieſe iſt bey allem Verkehr mit andern Menſchen möglich. Der zu weit getriebne Scherz iſt Bouffonnerie. Die Unempfindlichkeit gegen einen wohl gewählten Scherz, und die Unfähigkeit darein einzuſtimmen, iſt ohne Nahmen; aber es iſt ein Zug eines ſtumpfen Gefühls, und eines ungeſelligen Charakters. *) Die Griechen nennen einen ſolchen Menſchen bäuriſch, ἀγροικος, die Lateiner benennen ihn noch kräftiger, inhumanus,

Der Nahme der Skurrilität iſt im Griechiſchen ſonderbar. Weil die meiſten Gaſtmähler der Alten bey ihren Opfern waren: ſo verſammelten ſich auch die Schmarotzer und die Bouffons, bey denſelben. Die niedrigſte Art derſelben, (der

*) So ſchildert Swiſt ſeinen Oxforder Studenten Eugenio, (in ſeinem Aufſatze über die Tugend der Diſkretion,) der, da er an einem luſtigen Abende, unter ſeinen Kameraden im Collegio, den einen ſehr viel reden hörte, die andern ſehr viel lachen ſah, indem er immer ernſthaft dabey blieb, nach geendigter Unterredung, den erſten auf die Seite zog und zu ihm ſagte: „ſie werden ſich gewundert haben, mich ſo ruhig zu ſehn. Aber es iſt meine Gewohnheit ſo: ich lache nie bey einem Scherze, den ein Andrer ſagt, und ſage ſelbſt nie einen.“

βωμόλοχος.) die ſchon bey den Altåren aufpaßt, um etwas von dem zubereiteten Fleiſche wegzuſchnappen, låßt keine andre Art von Scherzreden, womit ſie ihre Zeche bezahlen, als die allerunanſtåndigſte, vermuthen. Die Gabe des fröhlichen, aber anſtåndigen, Scherzes wird auf eine allgemeinere und edlere Weiſe durch εὐτραπελία. Gewandtheit, ausgedrückt. Das Wort bezieht ſich beſonders auf die Repartien, die angenehmſte Art der Scherzreden, die aber eine ſchnelle Verſetzung in den Zuſammenhang fremder Ideen erfordern. — Zwiſchen dem Uebergefälligen, und dem Schmeichler, ἄρεσκος und κόλαξ. macht die Griechiſche Sprache einen ſehr richtigen Unterſchied, der auch zu ſo viel verſchiedenen Schilderungen in Theophraſts Charakteren *) Anlaß gege-

*) Es iſt der Rede werth, die drey Charaktere des Theophraſt, welche die Ariſtoteliſchen Begriffe entwickeln, ἄγροικος, ἄρεσκος und κόλαξ. hier in Erinnerung zu bringen.

„Die Ruſticität, oder das bäuriſche Weſen, beſteht in einer Unwiſſenheit und Vernachläſſigung des Anſtändigen. Der Bäuriſche traut ſeinen Freunden und Verwandten nicht, aber ſeinen Bedienten theilt er ſeine wichtigſten Angelegenheiten mit. Den bey ihm auf dem Felde arbeitenden Tagelöhnern erzählt er alles, was in der Volksverſammlung vorgefallen

ben hat; den aber die deutſche Sprache verkennt. Beyde ſchmeicheln, oder ſagen nur, was dem an=

---

iſt. Die wichtigſten Auftritte oder die fremdeſten Sachen, die ihm auf der Straße begegnen, ſetzen ihn nicht in Verwunderung; aber er bleibt oft bey einem vorübergehenden Ochſen, Ziegenbocke oder Eſel, gaffend ſtehen u. ſ. w. Die Züge dieſer Schilderung dringen, wie manche in Theophraſt, wenig ins Innere des Charakters, und geben bloß gewiſſe äußerſt auffallende Manieren an; die hier aber ſich dem Unanſtändigen und ſelbſt dem Unwahrſcheinlichen nähern. Der Umſtand, daß der bäuriſche Menſch weder Scherz noch zu ſcherzen verſteht, kommt nicht mit unter dieſen Zügen vor. Beſſer iſt der Charakter des Uebergefälligen. „Die Eigenſchaft deſſelben, ſagt er, iſt eine Art mit andern Menſchen umzugehn, welche, nicht zu Erreichung der beſten Endzwecke, bloß auf ihr Vergnügen berechnet iſt. Wenn er als Schiedsrichter bey einem Rechtshandel von der einen Partey erwählt wird; ſucht er auch der Gegenpartey zu gefallen, um unparteyiſch zu ſcheinen. Den Ausländern, die wegen öffentlicher Angelegenheiten nach Athen kommen, ſagt er, wenn er mit ihnen zuſammen iſt, daß ihre Sache weit gerechter, als die ſeiner Mitbürger, ſey. Wenn er irgendwo zu einem Gaſtmahle gebeten wird, ruft er ſich die kleinen Kinder des Hausherrn herzu; ſagt ihnen, daß ſie dem Vater ähnlicher ſehen, als ein Ey dem andern; läßt das eine neben ſich ſitzen, und das andre auf

dern angenehm iſt, und enthalten ſich auch des Wahren und Nützlichen, wenn es verdrießlich iſt: aber der Schmeichler thut es um des Gewinnſtes, der Uebergefällige um der Menſchengunſt willen. Die Lateiner nennen dieſen hominem blandum. Muretus in ſeinem Commentar über den Catull erklärt das Wort bellus für gleichbedeutend.

Der Begriff von αἰδώς und αἰδήμων fehlt in unſrer Sprache gleichfalls. Er iſt milder als αἰσχύνη, die Schaam; er iſt mit derſelben verwandt, aber moraliſcher, als dieſer; mehr Behutſamkeit, nachtheilige Urtheile Andrer nicht zu rei-

---

ſeinem Schoße, mit ſeiner nicht geringen Beſchwerde, ſchlafen. Auf dem Markte geht er fleißig zu den Wechslertiſchen, und hält ſich viel in denjenigen Gymnaſien auf, wo die jungen Leute ſich üben. Sich ſelbſt kauft er keine koſtbaren Sachen: aber um ſeinen Gaſtfreunden in Byzanz Geſchenke zu machen. Er ſchickt Lakoniſche Hunde nach Cyzikum, und Hymettiſchen Honig nach Rhodus. Und wenn er dieß thut, erzählt er es jedes Mahl hin und wieder in der Stadt. Er baut und meublirt prächtige Säle und Ballhäuſer, welche er hernach den Philoſophen und den Sophiſten, die öffentliche Vorleſungen halten wollen, oder Tonkünſtlern und Fechtmeiſtern, die ſich in ihren Künſten zu zeigen gedenken, überläßt: und dann ſagt er den Zuhörern und Zuſchauern, die Paläſtra gehöre dem Künſtler ſelbſt zu.“

zen, und alſo, in ihrer Gegenwart, auf ſeine Reden und Handlungen eine doppelte Aufmerkſamkeit zu wenden, als Furcht, ſchon Tadel verdient zu haben. 'Αιδως iſt die Begierde nach Vollkommenheit und die Furcht vor Vergehungen, inſofern ſie durch den Einfluß der Geſellſchaft und die Ehrbegierde unterſtützt werden.

Endlich kommt der den Griechen eigenthümliche, in der Zuſammenſetzung ſeiner Merkmahle ſo ſchöne Begriff der Nemeſis, den Herder ſo trefflich entwickelt hat. Den Lateinern fehlt es, ſo wohl als uns, an einem eigenthümlichen Ausdrucke für den Unwillen, den das unverdiente Glück ſchlechter Menſchen, und beſonders der Mißbrauch, den ſie davon durch Stolz und Uebermuth machen, erweckt. Cicero, der bey Gelegenheit dieſes Worts, in den Tuſkulanen die Armuth ſeiner Sprache erkennt, braucht dafür das viel zu viel umfaſſende indignatio. In tanta linguae latinae egestate, ſagt er, hoc, opinor, licebit vocabulo uti, ad significandum eam, quam Graeci Nemesin nominant, quae est aegritudo suscepta ex alterius indigni rebus secundis.

Neuntes Kapitel.

Inhalt. Daß von zwey Extremen das Eine zuweilen der Tugend näher iſt, und in der Benennung mit ihr vermiſcht wird.

In Abſicht jedes Gegenſtandes, laſſen ſich die Beſchaffenheiten des Gemüths in drey Claſſen theilen: zwey davon ſind fehlerhaft, die eine durch Uebermaß, die andre durch Mangel; — und eine, welche den Mittelpunkt zwiſchen beyden behauptet, iſt allein recht, und erhält den Nahmen der Tugend.

Von dieſen drey Gemüthsbeſchaffenheiten nun iſt jede der andern, in gewiſſer Abſicht, entgegengeſetzt. Denn die Extreme ſind ſo wohl unter ſich einander, als beyde dem Mittel entgegen; und umgekehrt. So wie das Gleiche, in Beziehung auf das Kleinere, groß — und in Beziehung auf das Größere, klein iſt: ſo ſcheint die mittlere und gemäßigte Diſpoſition des Gemüths, ſowohl bey Leidenſchaften, als bey Handlungen, verglichen mit dem Extrem des zu Wenigen, ſelbſt zu heftig, — und mit dem Extrem des zu Vielen,

ſelbſt zu ſchwach zu ſeyn. Der wahrhaft Tapfere, ſcheint, gegen den Furchtſamen gehalten, der Verwegne, — und mit dem Verwegnen verglichen, der Furchtſame. — Der gemäßigte Freund des Vergnügens ſcheint gegen den Unempfindlichen ein Wollüſtling, und gegen den Wollüſtling ein Stumpfſinniger. Der Freygebige kommt, wenn er dem Knicker entgegengeſetzt wird, jedermann wie ein Verſchwender, — und dem Verſchwender, wie ein Knicker vor.

Daher ſchieben die, welche ſich in einem der fehlerhaften Extremen befinden, den mittlern Punkt von ſich hinweg, dem andern Extreme zu, und geben ihm den Nahmen davon; ſo daß, wie ich ſchon geſagt habe, der Tapfere vom Feigen verwegen, und vom Verwegnen feige genennt wird.

Ob nun gleich die Tugend den beyden Extremen entgegengeſetzt iſt, ſo ſind doch dieſe unter ſich noch weit mehr, als dem Mittel, entgegengeſetzt. Es iſt gleichſam eine größere Entfernung zwiſchen ihnen. So wie, wenn es drey verſchiedne Größen, ein Größeres, ein Gleiches und ein Kleineres giebt, das Größere und das Klei-

nere mehr von einander abſtehen, als jedes von dem Gleichen.

Ferner, es giebt gewiſſe Extreme, die mit dem Mittleren mehr Aehnlichkeit haben, als andre; als z. B. das Extrem der Verwegenheit iſt der Tapferkeit ähnlicher, als die Feigheit; die Verſchwendung hat mehr Aehnlichkeit mit der Freygebigkeit, als die Knickerey. Die Extreme ſelbſt aber haben unter ſich immer die größte Unähnlichkeit. Die Sachen, welche am weiteſten von einander entfernt ſind, werden von uns als entgegengeſetzt angeſehen: daher alſo auch eine größere, oder geringere Entfernung eine größere oder mindere Entgegenſetzung nach ſich zieht.

Es giebt Fälle, wo das Extrem des Mangels, — es giebt andre, wo das Extrem des Uebermaßes dem Mittel am meiſten widerſpricht, als z. B. der Tapferkeit widerſpricht nicht ſo ſehr die Verwegenheit, welche das Extrem des Uebermaßes iſt, als die Feigheit, welche das Extrem des Mangels iſt. Der Mäßigung der Begierden hingegen widerſpricht nicht ſo ſehr die Unempfindlichkeit gegen das Vergnügen, welche im Defekt, als die Zügelloſigkeit, welche im Exzeſſe ſündiget. Dieß geſchieht

aber um zweyer Urſachen willen. Die eine liegt in dem Gegenſtande ſelbſt; die andre in uns. Die Urſache im Gegenſtande iſt, daß, wie ſchon geſagt, gewiſſe Extreme dem Mittel näher und ähnlicher ſind, als andre: daher wir auch jene dem Mittel weniger, als dieſe, entgegenſetzen. Weil z. B. die Verwegenheit der Tapferkeit ähnlicher und näher mit ihr verwandt, die Feigheit aber ihr unähnlicher ſcheint: ſo pflegen wir auch dieſe ihr mehr entgegenzuſetzen. Die zweyte, in uns liegende Urſache iſt, daß die Extreme, zu welchen wir die meiſte natürliche Neigung haben, dem Mittel mehr entgegen zu ſeyn ſcheinen. Z. E. ein natürlicher Hang treibt uns zum Genuſſe des Vergnügens. Dann ſind wir weit mehr in Gefahr, in dieſem Genuſſe auszuſchweifen, als uns in demſelben zu ſehr einzuſchränken. Diejenigen Fehler ſcheinen alſo der Tugend am meiſten entgegen zu ſeyn, zu denen wir die meiſte natürliche Verſuchung haben. Und dieß iſt die Urſache, warum die Zügelloſigkeit, die im Uebermaße beſteht, der Tugend der Mäßigung mehr, als die Gleichgültigkeit gegen das Vergnügen, entgegen geſetzt iſt.

Zehntes Kapitel.

Inhalt. Schwierigkeiten, die bey der Beſtimmung und Wahl der Mitte, d. h. bey der Tugend vorkommen.

Das bisher geſagte läuft alſo darauf hinaus, daß die moraliſche Tugend in der Beobachtung des mittlern Maßes beſtehet: es iſt zugleich geſagt worden, auf welche Weiſe dieſer Satz zu verſtehen ſey, — nähmlich daß wir uns unter dieſer Mitte, die gleiche Entfernung von zwey Fehlern zu denken haben, wovon der eine in Uebertreibung und in einem Uebermaße, der andre in einem Mangel, oder in Nichterreichung des gehörigen Grades der Sache beſtehet; endlich, daß die Tugend deßwegen ſich durch dieſes Merkmahl bezeichnen läßt, weil in den menſchlichen Leidenſchaften und Handlungen es eine ſolche Mitte giebt, deren Beſtimmung und Feſthaltung ihr obliegt.

Um dieſer Urſache willen koſtet es auch Arbeit, ein rechtſchaffner Mann zu ſeyn. Denn es iſt nicht leicht, in jeder Sache den eigentlichen Mittelpunkt genau zu beſtimmen. Nicht jeder, ſondern nur der

Mathematiker, iſt im Stande, den Mittelpunkt des Kreiſes genau anzugeben. Eben ſo iſt es leicht und jedermanns Sache, zu zürnen, und Geld auszugeben und Aufwand zu machen: aber beydes zu thun, nur gegen die Perſonen, in dem Grade, nur zu der Zeit, in der Abſicht und auf die Weiſe, wie alles dieß ſchicklich iſt: das iſt nicht mehr Sache eines jeden. Es iſt vielmehr etwas Ausgezeichnetes und Seltenes, und wird eben deßwegen als Vollkommenheit und Trefflichkeit gelobt.

Das Erſte, wonach der, welcher den Mittelpunkt zu treffen ſucht, trachten muß, iſt, daß er ſich von demjenigen Extrem, welches der Mitte am meiſten entgegen iſt, auch am weiteſten entferne: ſo wie die Calypſo beym Homer den Steuermann des Ulyſſiſchen Schiffes ermahnt:

„Der Charybdis ſchrecklichen Rauch
und ſchäumende Wellen zu meiden.“

Denn, wie ich ſchon geſagt habe, von den beyden Aeußerſten iſt immer das eine fehlerhafter, als das andere. Wenn es überdieß ſo ſchwer und ſo ſelten iſt, genau den wahren Mittelpunkt zu treffen: ſo wird man in dieſem Falle ſich doch wenigſtens des geringern Fehlers ſchuldig machen.

Wir müſſen überdieß beobachten, auf welche Seite wir den größten Hang haben. — Denn in dieſen Neigungen und Abneigungen iſt die Natur des einen Menſchen von der des andern ſehr unterſchieden. Welches die unſrigen ſind, können wir am beſten daraus ſehen, wenn wir das Vergnügen oder den Schmerz beobachten, den uns die Befriedigung oder Nichtbefriedigung derſelben verurſacht. Von denen nun, welche von Natur die heftigſten ſind, müſſen wir uns ſelbſt am meiſten zurückziehen. Denn ſchon dadurch können wir hoffen, in die Mitte zu kommen, wenn wir uns weit von dem fehlerhaften Extrem unſrer natürlichen Anlagen entfernen; ſo wie die, welche ein krummes Holz gerade machen wollen, es auf die entgegengeſetzte Seite krumm biegen.

In allen Sachen aber müſſen wir am meiſten über das Angenehme und das, was uns Vergnügen macht, wachen: denn nie urtheilen wir hierüber als unbeſtochene Richter.

Diejenige Empfindung alſo, welche die Alten in der Verſammlung der Trojaner, in Abſicht der Helena, hatten, die müſſen auch wir, in Abſicht des Vergnügens,

über-

überhaupt haben; und in jedem Falle, da wir von dem Reize deſſelben gelockt werden, den Ausſpruch jener Alten hinzuſetzen:

Aber ſo reizend ſie iſt, ſie ſoll nicht unter uns bleiben. *)

Wenigſtens werden wir auf dieſe Weiſe am wenigſten ſündigen.

Dieß ſind alſo die Mittel, obenhin und im allgemeinen angegeben, wie wir den Mittelpunkt zu ſuchen haben. Vielleicht aber iſt es noch ſchwerer, dieß in einzelnen

*) Die Stelle ſteht in dem dritten Buche der Iliade, im 156ſten u. folg. V. wo eine Verſammlung von Alten, welche wegen ihrer Jahre an den Gefahren des Krieges nicht mehr Theil nahmen, um den Priamus herumſitzen und bey Erblickung der Helena, welche zu ihnen kommt, ausrufen:

— man kann darüber nicht zürnen,
Daß der Trojaner Heer und die wohlgepanzerten Griechen
Um dieß herrliche Weib lang dauerndes Elend ertragen.
Warlich, ſie iſt an Geſtalt den unſterblichen Göttinnen ähnlich.
Aber ſo ſchön ſie auch iſt: ſo ſchiffe ſie lieber nach Hauſe
Daß ſie nicht uns und unſerm Geſchlechte den Untergang bringe.

Fällen zu thun. So iſt es z. B. gewiß nicht leicht, in Abſicht des Zorns, zu beſtimmen, auf welche Weiſe es erlaubt ſey, zu zürnen, auf welche Perſonen und welche Gegenſtände unſer Zorn gehen, und wie lange er dauern ſolle. Denn auch wir Unbefangenen, die wir über Zürnende urtheilen, urtheilen oft unrecht; und nennen diejenigen, welche übertrieben nachgebend ſind, ſanftmüthig, und die, welche in einen unmäßigen Eifer gerathen, muthvolle Vertheidiger ihrer Rechte. Doch es wird in jedem Falle der, welcher nur wenig von dem Mittelpunkte abweicht, auch nur wenig getadelt, er weiche nun auf der Seite des zu Vielen oder des zu Wenigen ab. Der, welcher ſehr viel abweicht, kann dem Tadel nicht entgehen: denn ſein Fehler kann nicht verborgen bleiben. Wie groß aber in jedem Falle der Fehler iſt, und wie viel Tadel er verdient, iſt nicht leicht, im allgemeinen durch Worte zu beſtimmen: denn nichts, was bloß Sache der Empfindung und Erfahrung iſt, kann auf dieſe Weiſe durch Worte angegeben werden. Von dieſer Art aber ſind die einzelnen Dinge, zu deren Beurtheilung immer die eigne ſinnliche Wahrnehmung nothwendig iſt.

So viel iſt uns alſo klar geworden, daß die Fertigkeit, das Mittlere zu beobachten, in allen Sachen als lobenswürdig erſcheint; daß aber, um am leichteſten in dieſen Mittelpunkt zu treffen, wir bald auf der Seite des Uebermaßes, bald auf der des Mangels gleichſam ausſchweifen müſſen.

Erläuterungen
zum neunten und zehnten Kapitel.

Indem in dieſen beyden Kapiteln einige Folgerungen des Ariſtoteliſchen Princips ganz richtig entwickelt werden, entdecken ſich zugleich einige mangelhafte Seiten deſſelben.

Zuerſt da nach demſelben die Tugend nur in der Entfernung von zwey Fehlern, zwiſchen denen ſie in der Mitte liegt, beſteht: ſo bekommen dieſe Fehler ſelbſt oft den Anſchein der Tugend, weil ſie von einander ſelbſt noch weit mehr, als die Tugend von jedem unter ihnen, entfernet ſind. Nicht feige zu ſeyn, iſt ein Merkmahl des Tapfern. Aber der Verwegne iſt auch nicht feige, und er iſt in ſo fern dem Tapfern ähnlich.

Dieß iſt freylich im Ganzen nur ein Vorwand, mit welchem der Unſittliche ſich ſelbſt täuſcht, oder bey Andern entſchuldiget. Der Grundſatz des Ariſtoteles ſetzt das Weſen der Tugend nicht bloß in die Entfernung von einem gewiſſen Fehler, ſondern in eine beſtimmte und abgemeſſene Entfernung von zwey Fehlern: und dieſes Maß glaubt er hinlänglich zu bezeichnen, wenn er der Tugend die Mitte zwiſchen dieſen beyden einander entgegengeſetzten Fehlern anweiſt.

Es würde noch immer ſich fragen: ob es in allen Fällen dem Menſchen möglich ſey, dieſe Mitte zu erkennen? aber nun kommt die zweyte Bemerkung des Ariſtoteles ſelbſt noch hinzu, welche ſein angegebnes Maß noch ſchwankender macht. Er geſteht nähmlich in unſern beyden Kapiteln, daß die Tugend wirklich in gewiſſen Fällen nicht genau in der Mitte zwiſchen beyden Extremen liege, ſondern ſich dem einen mehr, als dem andern, nähere. Der Tapfere hat wirklich mit dem Verwegnen mehr Aehnlichkeit, als mit dem Feigen: und dem Verſchwender iſt der Freygebige bey manchen Handlungen gewiß näher, als dem Geizhalſe.

Die Urſache hiervon iſt zwiefach. Sie liegt zum Theil in der Natur des Menſchen. Es iſt, erſtlich, bey gewiſſen Tugenden, die eine Ausſchweifung, durch die man ſich von ihnen entfernet, nicht ſo tadelhaft, als die andere. Es iſt,

zweytens, im Menſchen ein größerer natürlicher Hang zu der einen fehlerhaften Seite, als zu der andern: und da es der Sittenlehre nicht bloß darum zu thun iſt, die Tugenden zu definiren, ſondern den Menſchen tugendhaft zu machen: ſo muß ſie nothwendig ihn vor demjenigen Fehler am meiſten warnen, in welchen er am meiſten in Gefahr ſteht zu fallen. Aber, wird der Gegner des Ariſtoteles ſagen, iſt nicht durch die erſte Erklärung der beobachteten Erſcheinung, das Maß der Mitte, wo die Tugend zu finden ſeyn ſoll, aufgehoben: und wird ſie nicht ſodann in eine bloß unbeſtimmte Mäßigung, deren Grad der Menſch in jedem einzelnen Falle ſelbſt zu beſtimmen hat, geſetzt? Und wird, nach der zweyten Erklärung, nicht das Princip der Sittenlehre ſelbſt verändert? Jeder Menſch wird ſeine natürlichen Anlagen, ſeine inſtinktmäßigen und vernunftloſen Triebe zu unterſuchen haben, und ſeine Vernunft, weit entfernt, ihm gerade die Mitte zwiſchen den an ſich möglichen Ausſchweifungen des zu Vielen und zu Wenigen als den Punkt anzuweiſen, wohin er zu ſtreben hat, wird ihn nur belehren, ſich von dem Extreme, wozu er ohne alle Vorſchrift geneigt iſt, am weiteſten zu entfernen.

Wenn aber alles noch der Selbſtbeobachtung jedes einzelnen Menſchen, und der Beurtheilung der Sachen, in jedem einzelnen Falle, überlaſſen

bleibt: ſo ſcheint das allgemeine Princip nur von wenigem Nutzen zu ſeyn.

Und daß in der That es dem Tugendhaften überlaſſen bleibe, bey jeder einzelnen Handlung die ſo gelobte Mitte ſelbſt zu ſuchen, oder, wie Ariſtoteles ſich ausdrückt, zu errathen: das ſagt dieſer Philoſoph in dem letzten Kapitel des zweyten Buchs mit dürren Worten. Er ſetzt noch hinzu, daß dieß eben die Schwierigkeit, und alſo das Verdienſtliche bey der Ausübung der Tugend ſey, den rechten Mittelpunkt, wo die Vollkommenheit liegt, zu finden. Als wenn die Unbeſtimmtheit der Regel, durch welche die Pflicht des Menſchen ausgedrückt wird, die Schwierigkeit bey der Ausübung derſelben noch vermehren müßte! Als wenn die Leidenſchaften und Gewohnheiten der ſinnlichen Natur nicht der Vernunft ſchon genug Schwierigkeiten in den Weg legten, die Befolgung ihrer deutlichſten Vorſchriften durchzuſetzen!

Bayerische Staatsbibliothek München

Werner Schraml
Buchbinderei
Mü[illegible]en 8

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Aristoteles,

Die Ethik des Aristoteles

Bd.: 1

Breslau 1798

A.gr.b. 828-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10235089-3
VD18 90324323